

Div. Lib.

PS  
44  
152

UNIVERSITY OF TORONTO



50 707 200

New Test

New Test

Class 221.65

Book B78

University of Chicago Library

GIVEN BY

Exc. Bibl. World.

Besides the main topic this book also treats of

Subject No.

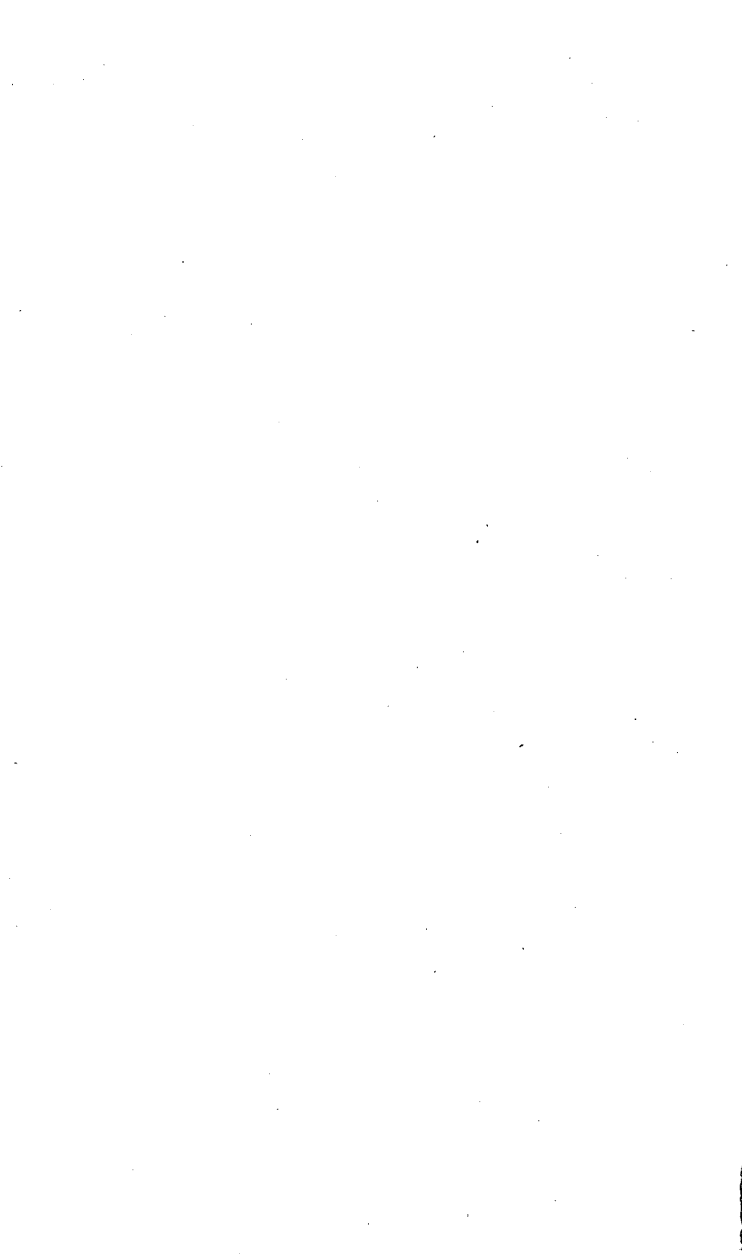
On page

Subject No.

On page







21-6  
OCT 20 1904 *New Test.*

ABBÉ DE BROGLIE

---

# QUESTIONS BIBLIQUES

OEUVRE EXTRAITE

D'ARTICLES DE REVUES ET DE DOCUMENTS INÉDITS

Par M. l'abbé C. PIAT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

---

*Avec une lettre de S. G. Mgr l'Évêque de la Rochelle*

---

DEUXIÈME ÉDITION



PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

RUE BONAPARTE, 90

---

1904

Exc. Bib. World.  
New Test.

# QUESTIONS BIBLIQUES

*A LA MÊME LIBRAIRIE*

---

**Religion et Critique.** Œuvre posthume de l'abbé DE BROGLIE, recueillie par M. l'abbé C. PIAT, professeur à l'Institut catholique de Paris. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12. . . . 3 fr. 50

**L'Apologétique de l'abbé de Broglie,** par M. l'abbé C. PIAT, professeur à l'Institut catholique de Paris. 1 vol. in-12, orné d'une belle héliogravure. *Ouvrage épuisé.*

Auguste Théodore Paul de Broglie  
ABBÉ DE BROGLIE

# QUESTIONS BIBLIQUES

OEUVRE EXTRAITE

D'ARTICLES DE REVUES ET DE DOCUMENTS INÉDITS

Par M. l'abbé C. PIAT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

---

*Avec une lettre de S. G. Mgr l'Évêque de La Rochelle*

---

DEUXIÈME ÉDITION



PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

RUE BONAPARTE, 90

---

1904

YDAD 3HT  
TO VNU  
YRABLU OQACHO

BS1144

B85

ÉVÊCHÉ  
— DE  
ROCHELLE  
SAINTES

## LETTRE

DE MONSIEUR L'ÉVÊQUE DE LA ROCHELLE  
ET SAINTES A M. L'ABBÉ PIAT

---

Cher Monsieur,

Vous allez publier une seconde édition de quelques travaux bibliques, pieusement recueillis dans les papiers du cher et regretté abbé de Broglie; je vous en élécite vivement.

Ce prêtre, aussi distingué par l'élévation de son esprit que par l'héroïsme de sa charité, appartient, comme trempe d'âme et culture intellectuelle, à ce monde nouveau dans notre clergé que j'ai appelé l'école biblique sagement progressiste, et qu'il faut se garder de confondre avec un groupe allant, en dehors

a



des limites tracées par l'Église, aux plus dangereuses aventures. Le nom de néo-critiques sous lequel on voudrait désigner tous les marcheurs prudents et imprudents paraît, sinon mal trouvé, du moins trop peu précis et même injuste, quand on l'applique dans un sens défavorable à tous ceux qui font de la critique selon les données sérieuses et définitivement acquises de la science nouvelle.

Nul catholique un peu instruit ne peut se scandaliser si on lui dit que les langues orientales, l'archéologie, la topographie bibliques en même temps que l'histoire des peuples sémitiques, à peu près inconnues aux hommes les plus éminents du passé, Bossuet, saint Thomas d'Aquin et les autres, étant devenues aujourd'hui des sciences courantes, l'exégète doit, pour défendre et faire prévaloir la vérité, prendre position sur le terrain même où les adversaires de la révélation nous appellent. Que les anciens, parmi nous, se résignent à mourir sans se mettre en ligne parce qu'il est trop tard et que tout le monde n'accepte pas d'aborder des études nouvelles sur le déclin d'une vie d'ailleurs laborieuse, je le comprends ; mais que les jeunes s'arment chaque jour pour faire face à l'ennemi, je le souhaite de toute mon âme et, dans les modestes limites où Dieu me donne de le faire, je cherche à le réaliser autour de moi. Dans mon séminaire l'étude de l'Écriture sainte, de la théologie positive, de la patrologie, de l'apologie scientifique, de la philosophie sous ses formes plus modernes et même des langues orientales, remplace des argumentations scolastiques et une casuistique complexe qui ne paraissent plus de première utilité de nos jours.

Le point essentiel doit être de conduire cette inno-

vation avec sagesse et de se tenir en tout sous la maternelle et prudente direction de l'Église. Cette disposition d'âme, qui sera toujours celle des bons prêtres, fait la caractéristique du cher abbé de Broglie. Il a innové, mais avec mesure ; et il aura la gloire d'avoir montré, un des premiers parmi nous, de quels tempéraments dans la liberté il faut savoir user pour défendre victorieusement la cause de la révélation, en utilisant à propos toutes les découvertes de la science moderne. Qu'il demeure toujours avec cet autre ami, Monseigneur d'Hulst, grande âme et esprit supérieur dont nous pleurons encore la perte, le modèle de ce que l'on veut appeler les néo-critiques, il n'y aura pas de mal ; et l'Église, quoi qu'en pensent d'autres, y trouvera tout profit.

L'abbé de Broglie dut à son éducation de famille et aux relations qu'il ne cessa d'entretenir dans le monde savant, d'envisager la défense de l'Église sous un aspect tout moderne ; et ce fut un grand bien. Au temps où il descendit modestement mais résolument dans l'arène, à peine si nous commençons à manier, avec une insuffisance qui faisait sourire nos adversaires, des armes que depuis nous avons appris à mieux tenir en mains. Il était de ceux qui comptent sur la Providence et les hommes de bonne volonté qu'elle suscite aux heures difficiles de l'Église. S'il vivait encore, il se garderait bien d'éprouver le découragement que les écarts regrettables d'une exégèse téméraire semblent devoir inspirer à plusieurs. Les cheval-légers qui vont hors des rangs ne sont pas l'armée et ne peuvent la compromettre, pas plus que les trainards ne doivent la retenir.

J'estime donc que la publicité donnée aux œuvres

à peine ébauchées, mais fort intéressantes, de l'abbé de Broglie, est chose excellente et je vous engage cher et éminent professeur, à la continuer.

Cordialement dévoué

† ÉMILE PAUL

Év. de la Rochelle et Saintes

Ce 30 avril, en la fête de S. Eutrope.

## PRÉFACE

---

Sans cesse à l'affût des attaques dont la foi catholique pouvait être l'objet, l'abbé de Broglie a écrit sur la Bible une série de notes, d'articles et de brochures, qui ressemblent à autant d'escarmouches isolées.

Ces combats divers, qui se rapportent à des dates également diverses, procèdent d'une pensée unique qui les a tous inspirés. C'est cette pensée dominante et dominatrice que j'ai mise en relief et autour de laquelle j'ai groupé tout le reste. Il m'a été d'autant plus facile de la découvrir que l'éminent apologiste, qui aimait à me confier ses projets intellectuels, me l'avait exprimée à différentes reprises.

Je n'essaierai pas de signaler ici les principales considérations que renferme ce volume. Le plan

que j'ai choisi suffira, je l'espère, à les faire ressortir. D'ailleurs, je les ai déjà signalées dans *l'Apologétique de l'abbé de Broglie*<sup>1</sup> qui est une esquisse de l'œuvre entière de cette grande intelligence.

Mais je sens le besoin de dire un mot de la méthode qu'il m'a fallu suivre pour réaliser mon œuvre d'unification. Les documents, que j'avais sous la main, ne se prêtaient pas suffisamment par eux-mêmes à faire un tout bien ordonné. En les rapprochant les uns des autres, j'ai remarqué qu'ils contenaient des répétitions et qu'ils renfermaient des considérations inspirées par un but spécial et peu propres à éclairer l'ensemble. J'ai donc dû choisir ce qu'il y avait de meilleur, élaguer les parties inutiles et même, en quelques endroits, ajouter de courtes transitions, destinées à mettre en lumière la suite des développements.

J'ai fait ce travail de remaniement avec le plus de prudence et de sobriété possible. En outre, j'ai indiqué les sources où j'avais puisé, toutes les fois

1. Brochure in-8° de 83 pages avec une héliogravure. — V. Lecoffre, Paris, 1896.

qu'il s'est agi d'articles ou de fascicules déjà parus. Ainsi les lecteurs ne seront pas induits en erreur ; ils pourront se renseigner par eux-mêmes, s'ils le jugent à propos.

Abbé C. PIAT.



# QUESTIONS BIBLIQUES

---

## LIVRE I

### UN PLAN DE DÉFENSE

---

#### CHAPITRE PREMIER

##### LE CONFLIT ACTUEL

Il y a un conflit de *fait*. — Quel en est l'objet? — A quoi se ramène-t-il au juste? — La première impression qu'il produit.

#### I

L'immense travail de critique qui s'accomplit, en notre siècle, sur toutes les parties de l'histoire de l'humanité, et en particulier sur l'histoire des religions, est un des faits contemporains les plus dignes d'attention. Les chrétiens, certains d'avance qu'il n'y a pas de dissentiment réel entre la raison et la foi, ne peuvent douter que cette grande œuvre, à laquelle travaillent tant d'esprits éminents, ne



conduise à des résultats définitivement favorables à la défense de la vérité. Mais il faut prévoir que souvent, dans le cours de cette œuvre, des objections inattendues viendront au jour, et que certains anciens arguments, jusqu'à présent considérés comme invincibles, se trouveront contestés. Il n'est donc pas permis à l'apologétique, sous peine de devenir impuissante, de se tenir en dehors de ce développement progressif de la critique, ni d'ignorer le travail tant des savants indépendants que des adversaires déclarés des convictions chrétiennes. A chaque attaque nouvelle il faut opposer une nouvelle défense, et ce serait vainement qu'on essaierait de soutenir la lutte avec les vieilles armes contre les armes de précision dont les adversaires d'aujourd'hui font ou prétendent faire usage.

Cette vigilance continuelle, cette surveillance attentive des objections nouvelles, nécessaire partout, l'est surtout en ce qui concerne l'histoire d'Israël. Par suite du lien étroit qui existe entre le christianisme et la religion qui a été destinée à en préparer l'avènement, toute attaque, soit contre le caractère surnaturel de cette religion, soit même contre l'histoire traditionnelle du peuple choisi de Dieu, retombe sur la religion de Jésus-Christ. Et d'un autre côté, cette histoire commence à des époques très reculées : les documents sur lesquels elle repose, par leur antiquité même et par l'effet

de la distance qui sépare leur origine, telle que la tradition la présente, des temps où l'histoire peut constater certainement leur existence, sont exposés à être vivement contestés. Il y a, sous ce rapport, une très grande différence entre les origines du christianisme et celles du judaïsme. Celles-là sont baignées dans la pleine lumière de l'histoire de l'empire romain, et tous les efforts de la critique rationaliste ne tendent qu'à contester des parties peu importantes de l'Évangile, ou à augmenter de quelques années l'intervalle entre l'époque de la composition des documents historiques chrétiens et celle des faits contenus dans ces documents. Les origines du judaïsme, au contraire, sont antérieures de plusieurs siècles à l'établissement de la monarchie en Israël : il faut aller les chercher par delà l'époque presque barbare décrite par le livre des Juges ; et le Pentateuque, si réellement il est, comme l'affirme une double tradition séculaire, juive et chrétienne, l'œuvre de Moïse lui-même, précède de plusieurs siècles le reste de la littérature hébraïque, et ne peut être saisi par l'histoire avec une certitude incontestée qu'à l'époque de la traduction des Septante, époque postérieure de plus de dix siècles à celle où il a été rédigé.

Si à ces considérations on ajoute le caractère miraculeux des faits rapportés dans le Pentateuque et la continuité du surnaturel dans la suite de l'his-

toire du peuple de Dieu, on comprendra qu'aucun champ n'était plus favorable aux attaques de la critique rationaliste, et on ne s'étonnera pas de l'immense activité déployée, de nos jours, par ceux qui ont pour principe de rejeter le surnaturel, dans l'étude de l'histoire d'Israël.

Deux circonstances rendent plus grave encore cette observation, et doivent porter les défenseurs de la foi à s'en préoccuper d'une manière toute spéciale.

La première est l'abandon des opinions traditionnelles par la plupart des protestants. Jusque vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, les chrétiens qui, en se séparant de l'Église catholique, avaient prétendu faire de la Bible le fondement unique de leur foi, avaient énergiquement défendu l'authenticité des livres dont la Bible se compose. Leur témoignage était d'une grande force, surtout à l'époque où la foi chrétienne était encore dominante en Europe : l'union des diverses communions chrétiennes constituait une autorité puissante, devant laquelle les adversaires n'étaient que des individus isolés, ou bien se rendaient suspects par leur hostilité contre les croyances communes. Or, de nos jours, la plus grande partie des écoles protestantes est tombée dans le rationalisme, et parmi ceux qui restent fidèles aux principes chrétiens, il en est un grand nombre qui, essayant d'éta-

blir ces principes sur une base différente de celle qu'adoptaient leurs pères, font aux théories rationalistes de très larges concessions. Selon M. Vigouroux, il n'y aurait plus en Allemagne qu'un seul écrivain protestant connu, Keil, qui défende l'authenticité absolue du Pentateuque<sup>1</sup>.

Le second fait digne d'attention est l'état d'esprit des catholiques sur ce point. On peut reconnaître chez ceux-ci trois courants d'opinion. Les uns croient qu'il faut conserver la plupart, non seulement des thèses traditionnelles relatives à la sainte Écriture, mais aussi des arguments de l'ancienne apologétique en faveur de ces thèses, arguments qui, selon eux, n'ont rien perdu de leur valeur. La défense de la Bible, selon cette opinion, consiste principalement, sinon uniquement, à chercher dans les découvertes historiques modernes la confirmation des anciens arguments, ou peut-être quelques arguments nouveaux, mais joints et superposés aux anciens qui conservent toute leur force : rien ne doit être changé à la méthode de défense de la Bible.

Il est d'autres catholiques, très croyants et sincèrement soumis à l'autorité de l'Église, dont la pensée est directement opposée à cette tendance si fortement conservatrice. Ceux-ci croient que nous

1. Il ne s'agit que de l'Allemagne, car en Angleterre les doctrines traditionnelles ont de nombreux et éminents défenseurs.

approchons d'une époque où les idées sur un grand nombre de points relatifs à la sainte Écriture seront totalement changées, où nombre de doctrines qui ont été couramment enseignées jusqu'à nos jours seront abandonnées, et où quelques-unes des thèses soutenues aujourd'hui par les rationalistes seront admises dans l'enseignement orthodoxe. Le livre de M. Lenormant sur les origines de l'histoire représente cette tendance. Les partisans de cette opinion ne fixent pas les points qu'ils croient ainsi contestables et modifiables : ils ne considèrent pas cette fixation comme possible aujourd'hui, mais ils professent sincèrement leur résolution de se soumettre à toute décision de l'Église sur les points douteux.

Entre ces deux extrêmes, se place une opinion intermédiaire. Certains catholiques sentent qu'il est très dangereux de s'écarter de la tradition en ce qui concerne l'Écriture sainte, que l'interprétation d'une parole divine et la critique appliquée à un document inspiré sont choses fort délicates. Ils comprennent que sur de tels sujets la tradition prend souvent un caractère dogmatique; ils s'aperçoivent, non sans inquiétude, que le point exact où la conscience chrétienne est engagée est difficile à déterminer. Mais si telle est leur opinion comme chrétiens, comme critiques, et comme historiens, ils sont frappés d'un grand nombre des objections

des adversaires : ils trouvent faibles quelques-unes des raisons données dans l'enseignement habituel de l'apologétique en faveur des thèses traditionnelles ; ils voudraient que ces thèses, si elles doivent être maintenues, fussent du moins mieux prouvées et mieux défendues.

C'est donc contre une armée divisée et incertaine sur le choix de sa ligne de bataille que sont dirigées les attaques de la critique rationaliste. Et comme cette critique est affirmative, audacieuse, intolérante, comme elle transforme facilement ses hypothèses en certitudes, comme les savants étrangers à la foi sont à peu près unanimes sur certaines thèses contraires à la tradition, il suit de là que le conflit semble exister entre la tradition et la science indépendante, l'une s'appuyant principalement sur la théologie et l'autorité doctrinale, l'autre ne faisant appel, ou plutôt ne prétendant faire appel qu'aux faits et à la raison.

Sans doute, ce n'est qu'un conflit apparent. Nous sommes certains qu'aucun conflit réel n'existe entre deux ordres de vérités qui toutes deux viennent d'un même Dieu, auteur de la nature et de la grâce. D'ailleurs, en y regardant de près, on s'aperçoit que l'indépendance, dont la critique rationaliste se vante, peut être justement contestée. On rencontre chez elle des dogmes négatifs tout

aussi nettement affirmés que les dogmes positifs du christianisme. Ne citons comme exemple que le dogme de la négation du surnaturel. A défaut d'une autorité doctrinale officielle, on trouve dans cette école certaines autorités personnelles très intolérantes et contre lesquelles il est dangereux de s'insurger <sup>1</sup>. Le reproche que les rationalistes font aux défenseurs de la tradition, d'être les avocats d'une thèse *a priori* et de la défendre par tous les moyens possibles, bons ou mauvais, peut être rétorqué contre les adversaires du christianisme. Dans le cours de cette étude, nous pourrions donner de nombreux exemples de cette manière de procéder contraire à la vraie impartialité scientifique; et si nous devons avouer que l'on trouve chez certains apologistes un *plaidoyer* en faveur de la Bible, il ne faut pas beaucoup d'attention pour découvrir, chez les meilleurs et les plus modérés des rationalistes, un véritable *réquisitoire* contre l'authenticité des écrits de Moïse.

Néanmoins, l'apparence de conflit subsiste; elle est une cause de faiblesse pour la défense de la foi, et de force pour les adversaires de l'Évangile. Il est donc essentiel que ces questions soient sérieusement examinées.

1. Voir, dans la *Revue de l'histoire des religions*, mai-juin 1886, l'article de Kuenen contre Halévy, qui cependant est lui-même rationaliste.

Elles le seront, nous n'en doutons pas, dans les travaux nombreux qui se préparent en ce moment au sein de l'Église catholique sur la Bible. Le Congrès projeté des savants catholiques ne pourra pas laisser ce sujet de côté; et bien que cette assemblée soit dépourvue de toute autorité dogmatique et ne prétende à en exercer aucune, les entretiens entre les savants chrétiens éminents qui seront ainsi réunis, leurs conversations avec les maîtres en théologie qui viendront se joindre à eux, l'échange mutuel de leurs idées dissiperont, nous en sommes convaincus, beaucoup d'équivoques et de malentendus, et montreront que l'accord est plus facile à réaliser qu'on ne le suppose entre la vraie science et l'orthodoxie.

La réfutation des attaques contre les Livres saints, et la solution des problèmes soulevés par la critique moderne à leur occasion, seront aussi l'objet des travaux de la nouvelle Société d'études bibliques, née à Rouen de la même pensée que le Congrès futur des savants catholiques.

## II

Mais en attendant que la lumière soit portée sur les faces nombreuses de cette grave question,



il est un point essentiel qu'il me semble urgent d'examiner dès à présent, tant au point de vue de l'orthodoxie qu'à celui de la science historique.

Ce point capital, qui touche tout ensemble à la critique biblique et à l'histoire des religions : c'est l'authenticité de la partie législative du Pentateuque, authenticité à laquelle est étroitement liée la véracité générale de l'histoire religieuse du peuple d'Israël. Toute cette histoire repose, selon la Bible et selon la tradition, sur l'idée d'une loi révélée par Dieu à Moïse, promulguée par ce prophète et contenue dans le Pentateuque. Cette loi contient des prescriptions dogmatiques, morales, cérémonielles et civiles. C'est cette loi qui a fait du peuple d'Israël un peuple à part, un peuple unique, lequel, ayant les mêmes tendances vers l'idolâtrie et la corruption des mœurs que les peuples voisins, a conservé, pendant toute la durée de son histoire, un idéal religieux et moral d'une élévation et d'une pureté admirables, et a préparé, par la diffusion de ces principes sublimes dans l'univers, l'avènement de la religion chrétienne.

Les annales d'Israël nous attestent que cette loi, présentée comme un idéal, n'a été que très imparfaitement appliquée ; que, pendant de longues périodes, elle a été ouvertement et publiquement

violée dans ses prescriptions principales et même dans son principe fondamental de l'interdiction de l'idolâtrie. Elles nous disent aussi qu'aux diverses époques de la vie du peuple de Dieu, des hommes inspirés, les Prophètes, ont eu pour mission de rappeler l'enseignement de Moïse et de ramener le peuple à l'observation de sa loi, tout en développant les principes dogmatiques et moraux qui y étaient contenus. Elles nous indiquent, en outre, certaines époques de réforme religieuse, où la nation, entraînée dans l'idolâtrie au point d'avoir presque oublié les prescriptions du premier législateur, est revenue à la pratique de la loi, soit complètement, soit d'une manière partielle et imparfaite. Elles parlent de deux grandes réformes à la fin de la monarchie juive, sous Ézéchias et sous Josias. Elles nous disent enfin qu'après la captivité de Babylone, la restauration de la nation s'est faite en prenant pour règle fondamentale la loi de Moïse; que tout a été organisé pour rendre, non seulement facile, mais presque nécessaire l'accomplissement des prescriptions de cette loi; et que, pendant les quatre cent cinquante ans qui ont suivi la reconstruction de Jérusalem par Esdras et Néhémie, la loi du Pentateuque a été presque universellement pratiquée par la masse du peuple juif, qui, pour lui rester fidèle, a souffert la per-

sécution des rois idolâtres de Syrie et a secoué plus tard leur domination tyrannique.

Cette histoire bien connue de la religion d'Israël est maintenant déclarée chimérique par une école moderne d'exégèse. Selon cette école, non seulement Moïse n'aurait pas écrit le Pentateuque, mais il ne serait même pas l'auteur de la plupart des lois qui portent son nom. Peut-être est-il l'auteur du Décalogue et de quelques rares lois promulguées à la même époque que cette règle fondamentale de la religion et des mœurs. Cela même n'est pas certain, selon les docteurs modernes ; mais ce qui, selon eux, est hors de contestation, c'est que Moïse n'est l'auteur ni des lois rituelles du *Lévitique*, ni du *Deutéronome*. Ce qu'ils affirment, c'est que la législation du Pentateuque, attribuée à Moïse, lui est en grande partie postérieure ; c'est que cette législation est le résultat du travail de plusieurs siècles, travail qui, selon les plus éminents des exégètes de cette école, se serait continué après la captivité et même après la restauration du culte et de la nation par Esdras.

De là un changement dans le rôle attribué aux Prophètes. Au lieu d'être chargés de rappeler au peuple la loi, de la commenter, d'en développer le sens et d'en réaliser l'application dans la mesure possible à chaque époque, les Prophètes se-

raient, en grande partie, les créateurs de la loi. Ce seraient leurs enseignements séculaires qui auraient été résumés dans le Deutéronome ; ce serait l'un d'entre eux, Ézéchiél, qui aurait formé le projet et tracé le plan de l'organisation sacerdotale et des lois rituelles du Lévitique. Au lieu de dire, comme on l'a dit jusqu'à nos jours : « la Loi et les Prophètes », il faudrait dire, pour être exact : « les Prophètes et la Loi ».

Tout autre est encore la conception de la nouvelle exégèse rationaliste relativement aux grands mouvements religieux des règnes d'Ézéchias et de Josias, et à la restauration du peuple juif au temps d'Esdras. Ce qui, selon l'histoire traditionnelle et biblique, est une série de réformes destinées à ramener la religion vers un type idéal préexistant, est, selon l'exégèse dont nous parlons, une série de créations nouvelles, aboutissant à un type définitif, lequel, au lieu d'être le principe de la vie religieuse d'Israël, ne serait au contraire que le résultat de son histoire. Quelques auteurs vont plus loin encore : ils ne craignent pas de couper en deux, au temps de la captivité, l'histoire religieuse du peuple aimé de Jéhovah et de distinguer deux religions distinctes successives : le Mosaïsme avant la captivité et le Judaïsme dans les temps postérieurs.

Or, à l'égard de ces théories nouvelles, deux

questions importantes peuvent se poser : sont-elles conciliables avec l'orthodoxie ? Sont-elles vraiment appuyées sur la science ?

### III

Il semble tout d'abord étonnant que la première question puisse même être posée. Le système dont je viens de montrer les bases est si contraire aux idées reçues, il semble si fortement inspiré par le rationalisme, qu'il paraît ne devoir exister aucun doute au sujet de son incompatibilité avec la foi chrétienne.

Néanmoins, les idées sont si confuses à notre époque sur les questions bibliques, que certains esprits sérieux, sincèrement décidés à rester orthodoxes, sont quelquefois ébranlés par les arguments des nouveaux docteurs, et se demandent si l'hypothèse de la formation successive, dans le cours des siècles, de la loi attribuée à Moïse ne pourrait pas être admise dans une certaine mesure, et si une atténuation du système que nous venons d'exposer ne pourrait pas trouver grâce devant les exigences de l'orthodoxie. Ils se demandent aussi, ce qui est plus grave, si cette concession si large aux idées

nouvelles n'est pas, ou du moins ne sera pas, dans un avenir prochain, nécessaire pour satisfaire aux exigences rigoureuses d'une critique historique digne du nom de science et capable d'affirmer avec certitude ses résultats.

Il est donc urgent à mon sens d'examiner cette question.

Il importe d'abord de la distinguer d'une autre qui l'enveloppe, pour ainsi dire, celle de l'authenticité absolue du Pentateuque tout entier. Les cinq livres attribués à Moïse sont-ils entièrement de sa main ? Ses disciples et ses successeurs ont-ils partiellement travaillé à cette œuvre ? La rédaction a-t-elle été remaniée à des époques postérieures ? Je crois devoir écarter cette délicate question. Je sais que la théologie, qui laisse généralement une grande liberté aux discussions relatives à l'authenticité humaine des Livres saints et se contente ordinairement de demander qu'on respecte leur canonicité et leur inspiration, se montre plus rigoureuse en ce qui concerne les livres de Moïse, et que la plupart des théologiens considèrent la tradition qui rapporte à ce prophète la composition entière des œuvres qui lui sont attribuées comme ayant un caractère semi-dogmatique, et ne croient pas permis de s'en écarter. L'Église néanmoins ne s'est pas prononcée officiellement sur cette question ; et comme les hypothèses

sur la composition entière du Pentateuque sont très nombreuses et très diverses, comme la rigueur absolue de l'attribution de la composition à Moïse est tempérée par des exceptions relatives au dernier chapitre du Deutéronome et à certaines gloses insérées dans le texte, comme les exceptions connues et évidentes permettent d'en supposer d'autres plus cachées, la limite de ce que permet l'orthodoxie sur ce point ne semble pas, tant que l'Église n'aura pas parlé, pouvoir être tracée avec une complète exactitude. D'ailleurs, nous aurons peut-être lieu de nous demander, dans le cours de cette étude, si la solution de la question plus générale ne dépend pas de celle que je me propose de traiter d'abord ; et si l'attribution nécessaire à Moïse des lois du Pentateuque n'entraîne pas, par voie de conséquence, celle de la plus grande partie du livre, et ne restreint pas beaucoup le champ des hypothèses relatives au livre entier. Qui sait si ce n'est pas le sentiment instinctif d'un lien entre l'authenticité du texte et celle des lois révélées qui serait cause de la sévérité spéciale des théologiens en ce qui concerne l'authenticité des livres attribués à Moïse ?

Bornons-nous donc en ce moment à traiter de l'authenticité de la partie législative du Pentateuque. La question ainsi réduite peut, ce me semble, être très rapidement tranchée d'une manière in-

contestable, parce que cette authenticité résulte de la véracité qu'on ne saurait refuser à un livre inspiré.

Ici nous pouvons observer qu'aucun passage du Pentateuque n'affirme que l'œuvre entière soit de Moïse ; les seules preuves qu'on en donne sont des preuves extrinsèques, tirées du témoignage de l'Évangile et de la tradition. Il n'en est pas de même au sujet de la partie législative. Sur ce point, le texte même du Pentateuque est formel. Il affirme que les lois ont été révélées par Dieu à Moïse lui-même, et promulguées par ce prophète au peuple d'Israël. La formule législative constamment répétée, le titre officiel sous lequel sont inscrites toutes les lois, les lois civiles comme les lois morales ou cérémonielles, est celui-ci : « Dieu dit à Moïse : Vous parlerez ainsi aux enfants d'Israël. » En outre, les circonstances dans lesquelles la révélation et la promulgation de la loi ont été faites sont clairement indiquées. C'est sur le mont Sinaï, dans les différentes stations de Moïse sur la montagne ; c'est à la porte du tabernacle, après qu'il a été érigé ; c'est sur les hauteurs de Moab, en vue du Jourdain, que certaines lois ont été révélées par Dieu et promulguées par Moïse.

Il suit de là que non seulement les déclarations placées en tête des lois seraient fausses, si la révélation n'en avait pas été faite à Moïse ; mais que le



récit lui-même, en tant qu'il encadre ces promulgations successives, serait mensonger d'un bout à l'autre. Selon M. Reuss, d'ailleurs, la construction du tabernacle du désert n'aurait jamais eu lieu, le tabernacle lui-même serait une chimère, et toutes les circonstances relatives à la promulgation des diverses lois du Pentateuque auraient été fictivement imaginées bien des siècles plus tard. Ces étranges conséquences sortent logiquement du principe du système; elles en sont une partie intégrante.

Maintenant, est-il possible d'admettre qu'un récit de ce genre et que des formules si précises, indiquant la révélation faite à Moïse, puissent ne pas être vraies, le livre qui contient ce récit et ces indications étant inspiré de Dieu? Cela est-il conciliable, je ne dis pas avec la notion traditionnelle de l'inspiration, mais avec une notion quelconque de l'inspiration qui ne serait pas illusoire, je dirai même dérisoire?

Que Dieu n'ait pas eu pour but d'enseigner aux hommes les sciences physiques et l'astronomie, qu'en conséquence les Livres saints parlent très souvent, en ce qui regarde le monde physique, le langage vulgaire du temps; qu'il soit imprudent dès lors de chercher dans ces Livres ce que Dieu n'a pas voulu y mettre, c'est-à-dire des révélations scientifiques précises, cela peut se soutenir sans

manquer au respect dû à l'inspiration ; au contraire, c'est respecter le texte sacré que d'éviter de compromettre son autorité en la mêlant aux hypothèses et aux systèmes imparfaits de la science humaine. Que, dans les parties qui ne touchent ni au dogme, ni à la morale, ni à l'histoire religieuse en tant qu'elle est l'appui, la preuve et comme la forme concrète de l'enseignement dogmatique, certains faits de détail, empruntés souvent par l'auteur inspiré à des traditions ou à des documents profanes antérieurs et pouvant être considérés comme des citations implicites de ces sources, ne soient pas sous la garantie de l'inspiration ; qu'il puisse exister, comme l'a dit le cardinal Newman, des *obiter dicta* dans les Livres sacrés <sup>1</sup>, que la narration de la Bible soit faite souvent, sinon toujours, à la manière approximative des narrations humaines, et qu'on ne doive pas lui demander, en raison de l'inspiration, une précision mathématique qui ne se trouve dans aucun autre livre ; que tout au moins une liberté assez grande soit laissée pour expliquer, par des divergences possibles entre le texte

1. Ce passage est antérieur à l'encyclique *Providentissimus*. D'ailleurs, je crois pouvoir affirmer que l'abbé de Broglie n'avait jamais eu beaucoup de sympathie pour l'hypothèse des *obiter dicta*. S'il en parle ici, c'est uniquement pour montrer que sa pensée se fonde, non sur des opinions courantes, mais sur le fond même de la parole sacrée.

primitif inspiré et les textes ou les versions que nous possédons, les différences de détail et les apparentes contradictions de la Bible soit avec elle-même, soit avec l'histoire profane : ce sont des opinions dont aucune n'a subi jusqu'à ce jour la censure de l'Église, dont quelques-unes ont été énoncées par de hautes autorités, et qui peuvent, à notre avis, être tolérées ou même soutenues, bien que quelques-unes d'entre elles soient combattues par un grand nombre de théologiens éminents. Que, dans certains cas et pour certains livres, on soit libre de substituer une interprétation morale et allégorique à l'interprétation historique; qu'il puisse y avoir incertitude sur la question de savoir si tel récit ou telle portion de récit est une histoire ou une parabole, représente une vision ou une réalité; qu'il faille tenir compte du style des divers écrits et ne pas prendre à la lettre certaines expressions poétiques qui seraient exagérées s'il s'agissait d'un récit en prose, ce sont des règles connues d'interprétation qu'il est permis d'appliquer avec plus ou moins de largeur, quoique toujours avec prudence, pour résoudre les difficultés d'exégèse. Un littéralisme trop rigoureux serait encore, à notre avis, un respect très mal entendu de la Parole divine. Ces doctrines étroites conduisent à engager, au sujet de cette Parole, des discussions minutieuses et stériles qui en voilent la beauté mysté-

rieuse et en diminuent le caractère divin. Elles rendent presque nécessaire de conserver les parties les plus défectueuses des vieux livres d'exégèse, ces solutions faibles dont la naïveté fait sourire, ces subtilités en apparence peu loyales qui donnent envie de dire à ces défenseurs imprudents : *Non eget Deus mendacio vestro*, Dieu n'a pas besoin, pour se justifier, de vos artifices de solution.

Mais ici la question est toute différente. Il ne s'agit pas de telle ou telle notion plus ou moins rigoureuse de l'inspiration, il s'agit de l'inspiration elle-même. En effet, je ne connais aucune règle, aucun principe d'interprétation compatible à un degré quelconque avec la notion d'un livre ayant Dieu pour auteur, qui permette de justifier la pensée que les formules qui servent de titres aux lois du Pentateuque ne soient pas absolument véridiques. Supposer que le Pentateuque soit mensonger, lorsqu'il affirme que la Loi a été révélée par Dieu lui-même; imaginer que la déclaration solennelle d'une parole divine faite à Moïse soit inexacte : c'est, à mon sens, refuser toute espèce de vérité, même dogmatique, au texte inspiré.

Afin de mieux comprendre cette conséquence, il importe de bien examiner le sens de cette phrase — « Dieu a dit à Moïse sur le mont Sinaï : Parle aux enfants d'Israël, etc... » — Les lois qui suivent cette formule sont-elles ou ne sont-elles pas révé-

lées de Dieu? Si elles ne sont pas révélées, le texte affirmant qu'elles le sont contiendrait une erreur absolument et complètement dogmatique. Faire passer une loi cérémonielle ou civile qui serait une invention humaine pour une loi révélée, confondre le droit divin et le droit humain : ce serait tromper les hommes sur une question de dogme. Si, maintenant, elles ont été révélées, et qu'elles n'aient pas été révélées à Moïse sur le mont Sinaï, elles ont été révélées à quelque prophète postérieur, à Isaïe ou à Esdras, par exemple. Mais se figure-t-on un prophète recevant de Dieu une loi révélée et déclarant, encore sous l'inspiration de Dieu, que la révélation qu'il reçoit lui-même en ce jour a été faite à Moïse plusieurs siècles plus tôt? Quelle foi peut-on avoir dans l'une de ces assertions, si l'autre est fausse?

Je comprends qu'un rationaliste attribue à Esdras certaines lois données sous le nom de Moïse. Pour lui, Esdras est un pur homme faisant une œuvre humaine; il est admissible, il peut devenir même vraisemblable, que, pour donner à son œuvre plus d'autorité, il la couvre du patronage du premier législateur d'Israël. Cela même est-il croyable, vu le caractère et les idées des Juifs du temps d'Esdras? c'est ce que nous examinerons plus tard. Cependant en soi et d'une manière abstraite, du moment que tout surnaturel et toute inspiration

sont écartés, cela est admissible. Mais qu'un prophète, un révélateur inspiré, déclarant actuellement aux hommes une volonté de Dieu, fasse, relativement à l'époque et à l'organe humain de cette parole divine, une déclaration fausse, cela ne se conçoit pas. Pourquoi le prophète agirait-il ainsi? Est-ce que Dieu s'est interdit de parler par une autre voix que celle de Moïse? Pourquoi donc celui à qui la révélation a été faite l'aurait-il mise sous le nom de Moïse?

C'est en vain que l'on essaierait d'ébranler cette argumentation en citant des ouvrages de l'Ancien Testament qui peuvent être légitimement attribués à des auteurs différents de celui que le texte indique. La question est ici toute différente. Le livre de la Sagesse, par exemple, semble, d'après ce qu'on lit au chapitre VII, être écrit par Salomon. Mais c'est un livre moral et non historique. Le chapitre où Salomon parle peut facilement être considéré comme une sorte de prosopopée qui cesse au chapitre XI. Il y a loin de là à l'affirmation précise et répétée du Pentateuque. Je ne parle pas des titres de l'Ecclésiaste, des Psaumes et de certains autres livres, parce qu'il n'y a aucune difficulté à admettre qu'ils ne font pas partie du Canon inspiré. Observons, d'ailleurs, que la question présente ne regarde que très indirectement et par voie de conséquence la critique littéraire; elle concerne directement l'his-

toire religieuse et dogmatique. Il ne s'agit pas, en effet, de l'attribution d'un écrit à un auteur; il s'agit de la promulgation d'une loi divine, qui est donnée comme ayant été révélée à un prophète déterminé, promulguée par lui à un certain moment et appuyée, quant à son origine divine, par certains miracles. Ce n'est pas tant l'inspiration que la révélation même qui serait associée à des allégations fausses.

J'ajoute que, si l'on en croit les docteurs de la nouvelle école, ce serait après la captivité, c'est-à-dire à une époque où l'idée d'une loi écrite donnée par Moïse était dominante dans le peuple, que cette attribution à Moïse de lois qu'il n'a pas faites se serait produite. Les hommes qui auraient commis cette fraude auraient donc abusé de la croyance du peuple à l'autorité de Moïse, pour lui imposer, au nom de Dieu, des lois très pénibles et très lourdes. Et ce seraient des auteurs inspirés, ce seraient des hommes recevant actuellement une révélation divine et la promulguant qui auraient agi ainsi! Autant vaudrait dire que ces lois sont humaines et non révélées; ce serait plus respectueux pour la révélation. Seulement, si ces lois sont humaines, et si elles sont données par l'auteur inspiré comme révélées par Dieu, on attribue par là à l'auteur inspiré une erreur sur une question absolument dogmatique. Que reste-t-il de l'inspiration?

Il me semble qu'il serait très dangereux de ne pas vouloir s'arrêter à ces considérations. Quand on est croyant, il faut l'être pleinement, jusqu'au bout; et quand il se présente une grave objection contre la foi, la loyauté veut que l'on regarde cette objection courageusement en face et qu'on n'essaye pas de la dissimuler par des palliatifs. Le texte du Pentateuque est un texte inspiré : cela n'est pas douteux; c'est de foi. L'erreur sur un point dogmatique, et à plus forte raison sur un point aussi grave que la révélation d'une loi, est incompatible avec l'inspiration. Qui oserait dire le contraire? Le texte inspiré affirme solennellement à de nombreuses reprises que les lois du Pentateuque ont été révélées à Moïse et promulguées par lui; donc cette dernière assertion tient à la foi.

Et si la thèse opposée paraît appuyée sur la science, c'est qu'il y a en ce point un grave conflit apparent entre la science et la foi, conflit auquel on ne peut pas espérer d'échapper par une interprétation nouvelle de l'Écriture sainte, puisque sur ce point l'interprétation ancienne est évidente et incontestable, ou plutôt puisqu'il ne s'agit pas de l'interprétation, mais du sens naturel et clair du texte inspiré. Nous sommes donc amenés à regarder l'autre face de la question, à savoir la prétendue certitude scientifique du système de la composition graduelle des lois du Pentateuque.



## IV

La loyauté m'oblige à dire que les raisons présentées par les rationalistes, pour changer du tout au tout l'histoire d'Israël, ont une valeur apparente plus grande, lorsqu'on les étudie en détail, que l'on ne pourrait le supposer au premier abord, et lorsqu'on ne connaît que l'énoncé du système. Un chrétien, élevé dans le respect de la Bible et habitué à concevoir l'histoire religieuse d'Israël comme elle a toujours été enseignée dans l'Église, a peine à croire que l'on puisse sérieusement soutenir une doctrine aussi singulière que celle que nous venons d'exposer plus haut. Il est disposé à traiter un pareil système de pure folie.

Mais lorsqu'on entre dans l'étude détaillée des arguments par lesquels l'exégèse nouvelle essaye de prouver ses thèses, on change d'impression. On se trouve en présence d'une accumulation d'objections contre les thèses traditionnelles, dont quelques-unes sont très difficiles à résoudre et dont la masse semble telle qu'il paraît impossible de ne pas abandonner ces thèses; et une fois qu'on a ainsi vu s'accomplir sous ses yeux cette œuvre de destruction, la reconstruction de l'histoire religieuse

d'Israël, habilement appuyée sur une nouvelle interprétation des faits contenus dans la Bible (car il n'y a pas d'autres documents), apparaît à première vue avec une certaine vraisemblance. Il est vrai que cette vraisemblance disparaît dès qu'on examine avec plus d'attention le système; il n'est pas très difficile d'en reconnaître les points faibles. Mais la partie négative de l'argumentation subsiste, et on ne se soustrait qu'avec peine à son influence.

L'argument capital contre l'histoire traditionnelle consiste dans une série de faits contenus dans les livres historiques de la Bible, au moyen desquels les exégètes de la nouvelle école essayent de prouver que la loi de Moïse, dans ses principales prescriptions et principalement dans celle de ne sacrifier qu'en un seul lieu, a été ignorée des Israélites avant le temps de Josias, et que les prophètes, loin de rappeler l'existence de ces prescriptions, ont agi et se sont comportés comme si elles n'existaient pas. En rassemblant ces faits, qui étaient cependant connus de tout temps par les chrétiens, on peut tirer de leur ensemble une objection assez plausible contre l'histoire traditionnelle. Les mêmes auteurs observent en outre que les passages où il est question, d'une manière expresse, d'une loi donnée par Moïse ou d'une loi écrite, sont extrêmement rares dans la période antérieure à Josias, si tant est qu'ils existent.

Ces arguments ne sont pas les seuls; il y en a une foule de divers ordres et de valeur très inégale, mais qui, rassemblés autour des arguments principaux, produisent par leur masse une forte impression.

Le livre qui produit cet effet de conviction négative avec le plus de puissance est celui de M. Reuss : *L'Histoire sainte et la Loi*. Ce livre est le résultat d'une longue vie d'étude. L'auteur connaît à fond toutes les faces de son sujet et n'ignore aucune des réponses de l'apologétique traditionnelle. Sa connaissance de tous les détails du texte sacré est étonnante. Il paraît très convaincu de son opinion, et rien ne porte à douter de sa bonne foi. Puisque des chrétiens sincères sont tentés d'adopter cette thèse nouvelle, on ne voit pas pourquoi un rationaliste n'en serait pas persuadé. M. Reuss est en effet rationaliste dans sa pensée intime; mais il ne manifeste aucune hostilité apparente contre les croyances chrétiennes, et par une précaution qui ne donne que plus d'efficacité à son action destructive, il écarte systématiquement la discussion des faits miraculeux. C'est sur les faits naturels qu'il porte sa critique : cette critique tend à démontrer que l'histoire traditionnelle de la religion d'Israël est, non seulement invraisemblable, mais tout à fait impossible, contraire aux lois psychologiques et sociales qui régissent l'humanité.

Je conseille la lecture de ce livre à ceux qui, appelés par profession à répondre aux attaques de l'incrédulité, désirent se rendre compte de l'état d'esprit de leurs adversaires et s'expliquer l'ébranlement des idées d'un certain nombre de chrétiens. Mais je me hâte de dire que je ne conseille cette lecture qu'avec précaution; car, pour ne pas être ébranlé par une telle étude, il faut une attention continuelle, un examen sérieux, et une sorte de contre-critique exercée sur la critique de l'auteur, afin de reconnaître les points faibles de son argumentation et le caractère presque toujours inexact et souvent arbitraire de ses conclusions.

## CHAPITRE II

### QUELQUES IDÉES DIRECTRICES

Maintenant est-il réellement à craindre que cette critique nouvelle produise un véritable conflit entre la science et la foi? Si, comme je crois l'avoir démontré plus haut, la foi exige que nous attribuions la législation entière du Pentateuque à Moïse lui-même, est-il à craindre que les assertions contraires acquièrent jamais une valeur scientifique certaine?

Nous sommes convaincu d'avance que ce danger n'est pas réel; mais il sera utile de confirmer cette certitude par quelques considérations qui serviront en même temps d'indications quant à la méthode qu'il me semble utile de suivre pour combattre ces redoutables adversaires.

#### I

Il importe d'abord d'observer que l'histoire traditionnelle d'Israël a pour elle la possession. C'est

l'histoire écrite de la nation juive contenue dans ses documents nationaux. Ces documents, bien que contenant des faits surnaturels, n'ont pas paru absurdes aux générations chrétiennes qui les lisent et s'en nourrissent depuis dix-neuf siècles; ils ne peuvent donc pas être légèrement rejetés. C'est aussi l'histoire traditionnelle d'Israël, c'est la croyance séculaire et unanime de la nation. Que la loi ait été promulguée par Moïse, c'est ce qu'ont cru tous les Israélites, au moins depuis la captivité. C'est l'explication que ce peuple avait reçue, ou, si l'on veut, qu'il se donnait à lui-même de sa destinée; c'est le trait qui le distinguait à ses propres yeux des autres peuples.

Or, une possession de ce genre est un fait d'une immense importance. Elle ne produit pas, j'en conviens, la certitude absolue; mais elle produit une très forte présomption. La critique des documents peut ébranler la valeur de cette possession et substituer la probabilité ou même le doute à la certitude, je le veux bien; mais cette critique peut-elle créer de toutes pièces, et sans nouveaux documents, une certitude contraire à l'ancienne croyance? Peut-elle dire avec une certaine assurance : l'histoire traditionnelle est mensongère, la vraie histoire est celle que nous allons enseigner? Cela est étrange, *a priori*; cela est invraisemblable. En tout cas, pour pouvoir parler avec une telle

assurance, il faut que la critique s'appuie sur des arguments puissants, certains, irréfutables. Lorsque l'on soutient que ce qui est attribué par la nation entière à Moïse est en partie l'œuvre d'auteurs postérieurs à Esdras, lorsqu'on dit que les Prophètes sont les créateurs de la Loi et lui sont antérieurs, lorsqu'on déclare que le Deutéronome, le livre de la seconde loi (son nom l'indique), est précisément la première des grandes lois du Pentateuque qui ait été promulguée, lorsqu'on prétend retourner ainsi bout par bout l'histoire d'Israël, il faut apporter, à l'appui d'une assertion si invraisemblable, des preuves absolument démonstratives et non de simples vraisemblances.

Nous devons dès lors considérer la thèse nouvelle comme ayant *a priori* une très forte présomption contre elle, d'où résulte le droit de critiquer ses arguments avec sévérité et de rejeter ceux qui sont faibles ou douteux. Et lorsque les rationalistes opposent à la thèse traditionnelle certaines invraisemblances qu'elle contient, nous devons répondre qu'il est bien plus invraisemblable encore que les Juifs se soient si complètement trompés sur leur propre histoire.

Cela posé, examinons quelle doit être la portée des arguments rationalistes, pour que leur thèse soit établie et pour que le conflit naisse entre la foi et la science.

Avec l'opinion traditionnelle sur l'histoire d'Israël, le conflit n'existe pas; au contraire, il y a parfait accord entre la foi et la tradition humaine. La foi nous dit que Moïse est l'auteur des lois du Pentateuque, puisque cela est affirmé dans un livre inspiré. La tradition juive nous dit la même chose. Ces deux autorités, naturelle et surnaturelle, s'appuient l'une l'autre.

Pour créer le conflit, il faut diviser ce témoignage, il faut remplacer l'opinion traditionnelle par une opinion diamétralement opposée. Il ne suffit pas de montrer que la véracité de la tradition qui attribue les lois du Pentateuque à Moïse peut être contestée; il faut montrer qu'elle est certainement mensongère. Ce n'est pas assez de prouver que les choses auraient pu à la rigueur se passer autrement que ne le dit l'histoire traditionnelle; il faut établir qu'elles se sont nécessairement passées autrement.

Si l'on ne faisait qu'affaiblir la certitude de la tradition en faveur de l'authenticité des livres de Moïse, on ne produirait aucun conflit véritable. Cette authenticité, incertaine alors pour le rationaliste, resterait certaine pour le croyant qui s'appuie sur l'inspiration. Le doute du premier ne contredirait pas la certitude du second. Le croyant pourrait perdre une partie de sa certitude naturelle et humaine relativement à l'origine de la législation



hébraïque; il conserverait intacte sa certitude surnaturelle.

La cause des rationalistes ne serait même pas gagnée, s'ils parvenaient à prouver que l'histoire traditionnelle contient certaines invraisemblances. Il y a des invraisemblances dans bien des parties de l'histoire. Qui croirait à l'histoire de Jeanne d'Arc, si elle n'était pas attestée? Le peuple juif est un peuple exceptionnel, dont l'histoire entière sort des invraisemblances générales<sup>1</sup>. La foi chrétienne, remarquons-le bien, ne repose pas exclusivement, ni même principalement, sur le Pentateuque; elle repose sur l'Évangile et sur un grand nombre d'autres preuves très puissantes. Appuyé sur ces motifs de crédibilité, le croyant peut dire, sans manquer à la logique : Si la foi ne m'assurait pas que la Bible est un livre inspiré, je me demanderais si une formation graduelle des lois mosaïques ne serait pas plus conforme à la vraisemblance historique; mais comme je sais qu'elle est inspirée, je dois admettre sur son témoignage le système moins probable, mais cependant possible, de la révélation simultanée du Code entier.

Ce que les rationalistes devraient avoir prouvé, pour qu'il existât un conflit entre la science et la foi, c'est que l'histoire traditionnelle est absolu-

1. Voir le développement de cette idée dans *Les nouveaux historiens d'Israël*, p. 36. Putois-Cretté, Paris, 1889.

ment impossible ; c'est que les choses n'ont pu aucunement se passer comme la tradition l'enseigne. C'est alors, et alors seulement, que le conflit existerait.

Mais pour démontrer l'impossibilité absolue de la croyance antique, il faut avoir des arguments très puissants et pleinement démonstratifs. La critique nouvelle possède-t-elle de tels arguments? Ceux qu'elle présente sont-ils à l'abri d'une contre-critique qui en montrerait la faiblesse? C'est ce que nous verrons dans la suite de cette étude. Pour le moment, contentons-nous d'observer que l'une des causes du grand malentendu qui règne sur la question, c'est la méconnaissance des principes que nous venons d'exposer. Beaucoup de personnes se croient obligées à rejeter l'authenticité des lois attribuées à Moïse, uniquement parce que cette authenticité ne leur semble pas prouvée ou parce qu'elle leur paraît invraisemblable. Elles ne remarquent pas que tant qu'il n'est pas prouvé que l'opinion traditionnelle est impossible, cette opinion, qui a pour elle la possession d'une part, et d'autre part l'affirmation d'un auteur inspiré, peut et doit être maintenue.

## II

Il est un autre élément de la question qu'il faut traiter à part, à cause de son importance : c'est le rôle du surnaturel dans l'histoire traditionnelle d'Israël.

Que soutenons-nous, nous chrétiens, quand nous disons que Moïse a donné une loi au peuple d'Israël? Disons-nous que Moïse est un législateur humain, à la façon de Lycurgue ou de Solon? Non; nous disons que Moïse est un prophète, que la loi lui a été révélée par Dieu, et qu'il a été chargé de la promulguer en son nom.

Or, qui ne voit que cette idée, qui fait partie intégrante de la doctrine et de la croyance chrétienne, modifie complètement la manière de considérer les lois de Moïse et les principes selon lesquels on doit discuter leur authenticité?

Cette simple considération fait tomber un grand nombre d'arguments de la nouvelle école d'exégèse. Une loi révélée, en effet, n'est pas soumise aux mêmes règles que les lois faites par les hommes. Une législation révélée peut être faite toute d'un bloc, tandis qu'une législation humaine compliquée doit être l'œuvre des siècles. Dieu peut im-

poser ses volontés quand il lui plaît, et comme il lui plaît, tandis que les législateurs humains ne font en général que codifier des coutumes préexistantes. Une législation humaine est faite pour être immédiatement appliquée et doit correspondre à des besoins présents; une législation révélée peut être faite pour l'avenir, elle peut même être proposée comme un idéal imparfaitement réalisable, ou qui ne sera réalisé qu'à l'époque voulue par Dieu.

Beaucoup des arguments de l'exégèse nouvelle s'écroulent ainsi, parce qu'ils sont fondés sur une fausse assimilation entre les lois divines révélées et les lois humaines. Si je ne me trompe, c'est encore une des causes du malentendu qui divise les chrétiens sur une question qu'ils devraient tous résoudre d'une manière unanime : c'est pour avoir imprudemment voulu traiter les lois révélées de Dieu comme des lois humaines, et pour n'avoir pas considéré avec assez d'attention leur caractère surnaturel, que certains chrétiens sincères et savants se sentent impuissants à répondre aux arguments de MM. Reuss et Wellhausen, et s'aperçoivent qu'ils sont acculés, malgré eux sans doute et avec effroi, à la pénible et odieuse extrémité d'attribuer à certaines parties de la parole de Dieu une origine apocryphe, analogue à celle des fausses décrétales ou des constitutions apostoliques. Être réduit à adop-

ter une pareille solution, n'est-ce pas avouer presque que l'on est prisonnier de l'ennemi<sup>1</sup>?

Il faut donc tenir compte de ce caractère nécessairement surnaturel des lois révélées; il faut tenir compte aussi de ce fait, que l'histoire religieuse d'Israël, et en particulier la conservation du monothéisme dans ce peuple, est d'ordre surnaturel.

Cette considération confirme ce que nous avons dit plus haut, à savoir que la simple invraisemblance ne doit pas suffire pour rejeter l'ancienne croyance sur la religion d'Israël. Au point de vue naturaliste, en effet, le surnaturel est invraisemblable. Si la vraisemblance se tire des lois psychologiques générales qui gouvernent la nature humaine, il est certain que là où se rencontre l'action réelle et surnaturelle de Dieu, ces lois doivent souvent être en défaut. La contradiction avec ces lois générales n'est donc pas un argument concluant contre l'ancienne histoire d'Israël. Cette histoire est un fait unique de son espèce. Ce fait a produit un résultat unique et transcendant, à savoir l'adoration de Jéhovah par la moitié de l'univers. Quoi d'étonnant à ce que, l'effet étant souverainement inattendu, il y ait des invraisemblances dans ses causes?

1. Voir la brochure déjà citée, même page.

Ainsi, une fois de plus, nous sommes ramenés à cette idée, que les docteurs nouveaux ne peuvent donner à leur thèse la certitude qui créerait un conflit avec la foi, qu'à la condition de démontrer qu'il est absolument impossible que les faits se soient passés comme l'histoire traditionnelle l'affirme. Les invraisemblances s'expliquent par le surnaturel qui est impliqué dans la révélation des lois, et par le caractère exceptionnel du peuple d'Israël. Les impossibilités, les absurdités complètes sont donc les seuls arguments dont il y ait lieu de tenir compte. C'est d'après ces principes que nous devons juger les objections accumulées par les docteurs de la nouvelle école.

Ces principes, du reste, ne paraissent pas contestés par les nouveaux historiens d'Israël. M. Reuss prétend démontrer l'impossibilité absolue de l'histoire traditionnelle; seulement, autant sa démonstration paraît forte quand on se contente d'arguments de valeur douteuse, autant elle paraît insuffisante quand on serre de près les preuves et que l'on écarte celles qui ne sont pas pleinement démonstratives.

### III

Mais ici encore il faut faire une remarque impor-

tante. Pour avoir le droit de serrer de près les preuves des adversaires, il faut être sévère soi-même dans le choix de celles qu'on apporte. Il ne faut donner les arguments favorables que pour ce qu'ils valent réellement.

On peut et on doit se servir de l'argument de la possession traditionnelle. C'est le tort de notre siècle d'oublier la valeur de cet argument. De là cet engouement pour des théories nouvelles, qui sont décorées du nom de science et qui prétendent à l'éternité, tandis qu'elles sont éphémères et qu'un nouveau flot d'opinion les emporte. Tel a été le sort de la théorie de Bauer sur le Nouveau Testament; tel sera sans doute bientôt celui de la théorie de Reuss et de Wellhausen. Il faut donc tenir grand compte de la tradition, pour résister à cet esprit d'innovation, et à cette continuelle et arbitraire transformation de l'histoire. Mais il ne faut pas oublier en même temps que la tradition ne vaut que par ses sources, qu'elle peut être le canal de la vérité comme celui de l'erreur, et que la critique a détruit définitivement, depuis trois siècles, un grand nombre de fausses traditions historiques. Il ne faut donc accepter cet argument que sous bénéfice d'inventaire et le contrôler par d'autres preuves.

Ces preuves elles-mêmes, il faut savoir les choisir. Il faut résolument émonder l'arbre touffu de

la vieille apologétique, et ne pas répéter des arguments sans valeur. Il ne faut pas continuer à s'appuyer, sans autre explication, sur le Pentateuque samaritain comme provenant nécessairement des dix tribus. L'origine de ce document est en effet l'objet de nombreuses controverses, et à côté de l'opinion qui le fait remonter jusqu'avant l'exil, il en est plusieurs autres qui le font descendre jusqu'après la version des Septante ou même après l'ère chrétienne. Il faut cesser de s'appuyer sur le simple mot de *thorah* (loi) pour placer l'existence à l'époque où ce mot est employé des cinq livres du Pentateuque, tels que nous les possédons. Il faut renoncer à démontrer l'intégrité du Pentateuque en se fondant sur le fait que les Massorètes en ont compté les lettres : la massore étant postérieure à l'ère chrétienne, s'appuyer sur ses méthodes pour prouver que rien n'a été altéré au texte de Moïse à Esdras, c'est se rendre ridicule aux yeux, je ne dirai pas d'un érudit de profession, mais d'un homme ayant une connaissance médiocre des questions d'exégèse.

Il faut aussi savoir quelle est la vraie portée des arguments, selon l'état actuel de la controverse. Ainsi les ressemblances de style entre Amos et le Deutéronome, ressemblances qui me semblent (je le dirai en passant) moins frappantes qu'on ne l'affirme, ne prouvent rien contre le système de



Reuss, puisque, selon cet écrivain, c'est le Deutéronome qui est une imitation des Prophètes.

Ce sont, je ne crains pas de le dire, ces raisons faibles, répétées depuis des siècles dans les livres de théologie et d'apologétique, qui affaiblissent la démonstration catholique et qui donnent à nos livres cet air de plaidoyer d'avocat propre à détruire toute confiance dans la valeur des preuves qu'ils apportent. Les bonnes raisons sont étouffées par les mauvaises et disparaissent sous leur masse.

A ce sujet, qu'il me soit permis de citer une anecdote qui m'a été racontée :

Dans l'ancien Parlement de Paris, un président de chambre demandait un jour à l'avocat Cochin pourquoi il donnait, suivant l'usage de ses confrères, tant de raisons faibles pour une cause, tandis qu'il y avait une seule raison très forte et suffisante. Cochin lui répondit : « Oui, pour vous cette raison suffit, mais il en faut de diverses pour quelques-uns de vos assesseurs : telle raison est pour un tel, tel autre argument est destiné à un autre magistrat. » Il parcourut ainsi la liste entière du tribunal, indiquant les bonnes raisons pour les juges qui lui paraissaient capables de les comprendre et les mauvaises raisons pour les autres.

On ajoute que la chambre ayant délibéré hors de la présence du public et les juges ayant donné

leur avis motivé, le président, après le prononcé de l'arrêt, ajouta : « Cochin, tous vos paquets sont arrivés à leur adresse. »

Eh bien ! je ne crains pas de le dire : dans l'apologétique sérieuse et savante, il ne faut pas plaider comme Cochin ; les paquets n'arriveraient pas à leur adresse ; ou s'ils y arrivaient d'abord, la discussion publique détruirait bientôt leur effet et produirait l'effet contraire. Il faut renoncer à la méthode des avocats et ne donner que de bonnes raisons : les mauvaises raisons en faveur de la vérité ne font que du mal.

J'ajoute une dernière considération relative à la manière de juger ses adversaires. Supposer leur mauvaise foi est gratuit et téméraire. On pouvait autrefois, aux temps où la foi régnait dans les esprits, supposer d'avance qu'un hérétique ou un incrédule était de mauvaise foi. Aujourd'hui que le doute est si puissant que les chrétiens ont de la peine à ne pas le laisser entrer dans leur âme, il serait peu raisonnable de croire que des hommes élevés en dehors de nos croyances sont de mauvaise foi quand ils n'admettent pas le christianisme.

Mais, s'il ne faut pas supposer chez eux le tort moral de la mauvaise foi, il ne faut pas davantage supposer en eux une complète impartialité. Ils peuvent être de bonne foi, mais précisément parce qu'ils

sont convaincus de leur opinion, ils peuvent la soutenir avec une ardeur qui les trompe; et il peut, il doit même y avoir chez eux un parti pris. Il y en a certainement chez M. Reuss, et c'est à lui que j'ai fait allusion lorsque j'ai dit que son livre est un réquisitoire contre l'opinion traditionnelle. J'espère le démontrer dans la suite de ces études, et le prendre en flagrant délit d'exagération des objections contre l'opinion contraire et d'atténuation des difficultés de la sienne. Ce serait se donner un trop grand désavantage que de croire toujours à l'impartialité de l'adversaire, et de supposer au contraire toujours le parti pris chez les croyants. Soyons sévères pour nous-mêmes, mais soyons justes, d'une justice rigoureuse, à l'égard de nos ennemis. C'est encore, je le crois, cette disposition fâcheuse à donner raison à l'adversaire qui a produit tant d'ébranlement dans l'esprit de certains chrétiens, et qui rend pour eux la lecture des écrits des incrédules si efficace et si dangereuse.

## CHAPITRE III

### MÉTHODE A SUIVRE

Je crois que l'ensemble de ces considérations peut être utile pour rassurer ceux qui sont effrayés des arguments de la nouvelle exégèse, et en même temps pour indiquer le meilleur moyen d'y répondre. Mais ce moyen, il importe de le préciser; il faut envisager de plus près le procédé de défense qu'exige la critique rationaliste.

#### I

Lorsqu'il s'agit d'entreprendre la réfutation des théories actuelles, une grave question de méthode se pose devant l'esprit. Dans quel ordre convient-il de traiter les problèmes que l'on a soulevés? Les questions de critique doivent-elles passer avant celles d'histoire, ou réciproquement? Faut-il montrer d'abord que Moïse a été l'historien de l'Exode,

ou commencer par établir qu'il a été le chef et le législateur d'Israël?

Jusqu'à présent on a donné la priorité, dans l'ordre de la discussion, aux questions de critique, d'après ce principe, en apparence très logique, que les faits de l'histoire étant puisés dans les documents, il faut, avant de commencer à les raconter, avoir vérifié la valeur des livres où ils sont contenus. Cet ordre a été adopté par les deux partis en présence.

Dans l'apologétique chrétienne traditionnelle, la première question que l'on discute est celle de l'authenticité de l'œuvre attribuée à Moïse. La première thèse que l'on cherche à établir est celle-ci : Le Pentateuque tout entier est l'œuvre de Moïse. C'est une thèse de critique littéraire. On s'appuie ensuite sur le témoignage de Moïse, auteur et témoin des grands événements qui ont accompagné la promulgation de la Loi, pour prouver que ces événements se sont passés comme le raconte le texte sacré.

L'école opposée procède de même. C'est par la discussion de l'authenticité du Pentateuque que commence la série des objections qu'elle apporte contre les thèses traditionnelles : la distinction des documents élohiste et jéhoviste est le point de départ des théories modernes sur l'histoire d'Israël.

Or cet ordre, bien que très logique en appa-

rence, présente dans la pratique de très graves inconvénients, tant au point de vue de la clarté de la controverse en général, qu'au point de vue plus spécial de la défense de l'ancienne histoire religieuse d'Israël.

En premier lieu, lorsqu'on commence la discussion par les questions de critique, on échappe difficilement au reproche de tourner dans un cercle. Si, en effet, d'une manière générale, l'histoire s'appuie sur les documents, la critique des documents à son tour demande une certaine connaissance de l'histoire. Il est vrai que l'on suppose ordinairement cette connaissance suffisamment fournie par la tradition; c'est sur cette base traditionnelle que l'on cherche à appuyer les arguments de la critique. Mais lorsqu'il arrive, et c'est le cas de l'histoire d'Israël à notre époque, que l'histoire traditionnelle est gravement contestée dans quelques-unes de ses parties essentielles, les démonstrations relatives à l'authenticité des livres perdent beaucoup de leur force. Vérifions cette assertion par l'examen des principales preuves de l'authenticité du Pentateuque.

La preuve extrinsèque repose sur la tradition et sur l'usage continuel de ce livre qui était, dit-on, le code constamment appliqué de la nation israélite.

Or les exégètes modernes soutiennent, par des

arguments qui peuvent être réfutés, mais qui ne manquent pas d'une certaine force, que l'état religieux des Israélites avant le règne de Josias était foncièrement différent de celui qui a existé plus tard, que le code attribué à Moïse était avant cette époque absolument inconnu, que ses prescriptions principales étaient ignorées ou traitées comme non existantes, même par les prophètes et les saints personnages. Si cette théorie historique était exacte, la preuve traditionnelle serait absolument sans force, ou plutôt la tradition se tournerait contre l'authenticité du Pentateuque, puisque l'état religieux le plus ancien serait contraire à ce qui devrait résulter de l'existence de la loi mosaïque.

On peut sans doute répondre à cette objection, mais comment et à quelle condition ? A la condition de discuter l'histoire religieuse d'Israël au temps de la monarchie ; à la condition de montrer que la vraie interprétation des livres dans lesquels cette histoire est contenue est conforme à l'idée de la préexistence d'une loi semblable à celle du Pentateuque. Tant que cette thèse d'histoire ne sera pas démontrée, l'argument traditionnel en faveur de l'authenticité du Pentateuque semblera porter en l'air.

On a essayé pendant longtemps d'échapper à cette difficulté, plus ou moins obscurément sentie, au moyen de l'argument tiré du Pentateuque sa-

maritain. S'il pouvait être démontré que le texte qui a été conservé dans le petit groupe des descendants des anciens Samaritains, aujourd'hui habitant à Naplouse, provenait du royaume d'Israël, sans communication possible avec celui de Juda, on serait certain que le Pentateuque existait déjà, au temps de Roboam, à peu près tel que nous le possédons. Mais cet argument n'est pas pleinement démonstratif. Les communications entre Jérusalem et le royaume du Nord ont été fréquentes. Avant la captivité, Josias a poussé sa réforme jusqu'au milieu des débris des Israélites restés en Palestine après la conquête de Samarie et le transport en Assyrie de la masse de la nation. Après la captivité, au temps de Néhémie, c'est un prêtre venu de Jérusalem qui, au dire de Josèphe, a fondé le temple du mont Garizim. Enfin les comparaisons établies entre le texte samaritain et la version des Septante ont fait croire à quelques critiques que le texte trouvé à Naplouse serait postérieur à cette version elle-même <sup>1</sup>.

Les preuves extrinsèques de l'authenticité du Pentateuque sont donc très affaiblies, sinon détruites, par les objections dirigées contre l'histoire religieuse d'Israël, et ne peuvent reprendre toute leur valeur que lorsque ces objections seront résolues.

1. *Introduction à la Bible*, par l'abbé Trochon, p. 363, note.



Restent les preuves intrinsèques : celles tirées de l'examen du Pentateuque, et principalement du caractère égyptien de certaines parties du récit et de la législation. Ces preuves ont assurément une certaine force, mais sont-elles suffisantes à elles seules pour établir l'authenticité d'un livre? Quand de telles preuves viennent en confirmation d'une tradition très probable, elles sont très puissantes; mais quand la tradition est douteuse, ou vivement contestée, est-il possible de s'appuyer seulement sur les critères intrinsèques? Voici ce que dit à ce sujet M. Vigouroux : « Les découvertes égyptologiques et assyriologiques (*ce sont les sources des preuves intrinsèques*) ne nous apprennent pas directement que le Pentateuque est l'œuvre de Moïse : l'origine mosaïque des cinq premiers livres du Pentateuque est un fait historique qui doit être établi par une série d'arguments extrinsèques, traditionnels, particuliers; mais elles confirment indirectement, par un témoignage dont la valeur n'est pas à dédaigner, la croyance constante de l'Eglise<sup>1</sup>. »

D'ailleurs, si l'on admet le principe que les critères intrinsèques sont souverains, on se trouve obligé de discuter les objections tirées de l'étude intrinsèque du Pentateuque, d'apprécier et de ré-

1. *La Bible et les découvertes modernes*, 4<sup>e</sup> éd., t. II, p. 624.

futer les systèmes modernes sur l'élohisme et le jéhovisme. Or est-il facile, sans l'appui de la tradition, de combattre ces théories d'une manière efficace?

Enfin, il faut observer que les contestations relatives à l'histoire d'Israël remontent jusqu'à l'histoire même de Moïse. On conteste que Moïse ait donné une loi quelconque aux Israélites. On conteste que l'Exode ait eu lieu en corps de nation, et l'on enseigne que les diverses tribus sont successivement sorties de l'Égypte pour vivre isolément en nomades dans le désert. D'autres vont jusqu'à considérer le personnage même de Moïse comme légendaire. Or, tant que sur ces points l'histoire vraie d'Israël n'est pas reconstituée, les démonstrations de l'authenticité du Pentateuque tirées du caractère de Moïse, de son but et de son œuvre, pèchent par leur base.

Avant d'aller plus loin, je tiens à bien rappeler mon point de départ et à observer que la critique que je viens de faire des preuves de l'authenticité du Pentateuque n'a pas pour but d'établir que cette authenticité n'existe pas, ou ne saurait pas être prouvée.

Je veux seulement attirer l'attention sur l'influence des attaques dirigées contre l'histoire d'Israël; il résulte de ces attaques que l'on ne peut pas donner, à ceux qui doutent des faits princi-

paux de cette histoire, des preuves démonstratives de l'authenticité de l'œuvre attribuée à Moïse. En conséquence, on peut se demander s'il n'y aurait pas lieu de changer l'ordre des questions, de telle sorte que la question critique de l'authenticité du Pentateuque ne soit plus traitée la première, et qu'elle soit, en raison des objections modernes, précédée d'une discussion relative à l'histoire générale du peuple de Dieu.

Ce qui me semble nécessaire, ce n'est pas l'abandon d'une thèse traditionnelle; c'est un changement dans l'ordre selon lequel cette thèse sera discutée.

## II

Il est un autre motif qui, à mon avis, rend très opportun ce changement dans l'ordre des controverses.

En donnant aux discussions critiques sur l'authenticité des textes le pas sur les questions d'histoire, on met, en apparence du moins, cette seconde espèce de questions sous la dépendance des premières.

Or, les questions de critique des textes ne peuvent être résolues que par les érudits de profes-

sion ; eux seuls ont la compétence suffisante, eux seuls peuvent bien comprendre les arguments subtils d'une telle discussion et les signes minutieux qui servent à fixer la date des écrits. Le public non érudit se considère avec raison comme incapable de juger pertinemment de ces controverses ; il en demande la solution aux savants, et admet ce qu'ils enseignent sur leur autorité. Les questions d'histoire religieuse, dépendant des questions de critique, se trouveraient par là même soumises au jugement définitif des érudits de profession, qui prononceraient en dernier ressort, et dont la parole serait reçue de confiance par ceux qui n'ont pas fait l'étude spéciale de ces sujets difficiles.

En soi et d'une manière générale, ce mode de procéder a certains inconvénients, et cette intervention de l'érudition dans l'histoire peut sembler souvent inopportune. Les érudits ont pour mission spéciale d'examiner les détails, de constater les plus petits signes et les plus petits faits : ce sont des savants qui travaillent le microscope à la main. Les historiens, au contraire, doivent embrasser l'ensemble de longues périodes : ils doivent saisir le lien des faits entre eux, à de grandes distances dans le temps ; ils doivent savoir combler les lacunes par des hypothèses et par une sorte de divination de la manière dont les choses ont dû se passer. Il est donc à craindre que des questions

d'histoire traitées par les méthodes propres à l'érudition ne soient mal appréciées, de même que les procédés de synthèse de l'histoire seraient dangereux s'ils étaient appliqués aux sujets qui demandent la minutieuse analyse de l'érudition. On oublie trop ces distinctions en notre siècle; on attache plus d'importance à la découverte et à la critique des documents inédits qu'à l'interprétation de ces documents. On croit trop facilement que les grandes vues de l'histoire doivent être modifiées à tout instant en raison des découvertes de pure érudition. Il arrive d'ailleurs très souvent que l'érudition, même quand elle est solide et réelle, n'est entre les mains de certains exégètes qu'un moyen de donner crédit à des idées théoriques très contestables. Elle sert, par exemple, quelquefois à couvrir le système de l'évolution darwinienne en matière de religion. Ce système, dont le jugement appartient au bon sens et à la philosophie de l'histoire, se trouve ainsi imposé au public au nom des sciences spéciales qui échappent à son contrôle. C'est là le grand reproche qui peut être fait aux écrits de Kuenen sur la religion d'Israël.

Tels sont les inconvénients généraux de la méthode qui fait passer la critique des documents avant l'histoire. Mais dans le cas actuel et en ce qui regarde la Bible, ce rôle prédominant de la

critique minutieuse produit nécessairement d'autres conséquences plus fâcheuses que les précédentes. Les érudits de profession qui s'occupent de la Bible, les hébraïsants et les biblistes sont en effet divisés, en ce qui concerne la critique du Pentateuque, en deux camps opposés, le camp des adversaires de la tradition et celui de ses défenseurs.

Les premiers, les plus nombreux à notre époque, prétendent représenter à eux seuls la vraie science : ils imposent au public, avec une affirmation pleine d'audace, certaines solutions sur lesquelles ils sont unanimes ; ils ne tiennent aucun compte de l'opinion opposée, qui leur paraît s'appuyer principalement, sinon uniquement, sur des motifs dogmatiques et théologiques.

Le groupe moins nombreux des critiques qui défendent la tradition maintient cependant énergiquement ses principes. Aux chants de triomphe de la critique négative, il oppose cette remarque : que cette science est bien jeune, qu'elle s'est souvent contredite, et qu'il serait singulier qu'il n'y ait, dans la tradition la plus ancienne, c'est-à-dire la plus voisine de la composition vraie du Pentateuque, aucune trace des systèmes que l'on prétend avoir découverts en notre siècle<sup>1</sup>. A l'ac-

1. Astruc, le premier inventeur de la théorie des documents, a mis en tête de son livre (*Conjectures sur la Genèse*) cette épigraphe significative : *Avia Pieridum peragro loca, nullius ante trita solo.*

cusation de parti pris provenant de la soumission à une doctrine imposée d'autorité, que lancent contre lui ses adversaires, il répond en rétorquant l'accusation. Les critiques traditionnels prétendent, en effet, d'une manière assez plausible que leurs adversaires, qui se disent indépendants, sont eux-mêmes sous le joug de préoccupations philosophiques et dogmatiques. Ils leur imputent la pensée secrète, inconsciente même si l'on veut, d'exclure le surnaturel de l'histoire et de contredire les enseignements de la tradition.

Sans vouloir me prononcer d'une manière universelle et absolue sur la valeur de ces accusations, je dirai qu'elles me semblent être assez souvent fondées et que les ouvrages des deux écoles ont généralement le caractère de plaidoyers et de réquisitoires. Mais je me hâte d'ajouter que je ne trouve pas ce reproche grave en lui-même : je trouve au contraire naturelle, excusable et presque nécessaire la conduite de ceux qui obéissent en partie à des préoccupations de ce genre, bien que ces préoccupations soient étrangères à la pure science.

Placez un rationaliste, qui considère le surnaturel comme chimérique, en présence d'un livre qui contient les grands prodiges du passage de la mer Rouge et de la manne du désert. N'est-il pas évident qu'il se dira : ce livre contient des légendes

que je ne puis croire? Et si ce livre lui est donné comme étant l'œuvre d'un témoin oculaire des faits, il se dira : cela n'est pas possible : un témoin oculaire ne peut raconter de pareils faits, un récit de cette espèce est nécessairement postérieur aux événements racontés. Que fera-t-il alors? Il étudiera le livre avec une idée préconçue, contraire à son authenticité. Il se comportera à son égard comme fait un juge d'instruction à l'égard d'un accusé contre lequel existent de graves présomptions et qui est soupçonné de cacher son identité : il cherchera de toutes manières à le prendre en défaut, à le mettre en contradiction avec lui-même; il exagérera les oppositions apparentes entre les diverses assertions qu'il y rencontrera, il rejettera comme des prétextes les hypothèses destinées à les concilier.

Placez, au contraire, un chrétien en face du Pentateuque, dans lequel se trouve l'affirmation que Moïse a écrit certaines parties de ce livre; dites-lui que la tradition juive, comme la tradition chrétienne, attribue ce livre au prophète qui a conduit Israël à travers le désert. N'est-il pas évident qu'il supposera d'avance que cette tradition est vraie, qu'il s'efforcera d'expliquer le texte conformément à cette tradition, de justifier par des hypothèses les passages difficiles du livre, de lever, quand ce sera possible, les contradictions



apparentes, et qu'il ne s'écartera des opinions traditionnelles que s'il y est forcé par les faits? En d'autres termes, il se comportera à l'égard du Pentateuque, comme on se comporte à l'égard de quelqu'un en qui l'on a confiance, que l'on considère comme un honnête homme et comme un ami. Il cherchera à excuser ses torts apparents, à prendre en bonne part ce qu'il dit, à le défendre contre les attaques. Il prendra pour règle de ses jugements cette présomption : que l'on doit supposer vrai et authentique un livre qui est la préface d'une religion divine et absolument vraie.

Ces deux attitudes sont logiques : elles sortent, l'une du principe chrétien, l'autre du principe rationaliste. Le tort n'est pas de se comporter de cette manière : il est juste et naturel de s'appuyer sur des présomptions pour diriger ses recherches dans les questions douteuses. Le tort, c'est d'exagérer d'une part la bienveillance, d'autre part l'hostilité. C'est d'accepter en faveur de la tradition des solutions évidemment illusoires, de se payer de mauvaises raisons ; ou bien, en sens contraire, c'est d'opposer à la tradition, comme objections insolubles, des chicanes sans valeur réelle.

Je puis redire ici ce que j'ai dit dans la préface de la deuxième édition de mon livre : *Problèmes et Conclusions de l'histoire des religions*. Dans les

questions d'histoire religieuse qui regardent les religions encore vivantes, il est impossible de se tenir dans une complète neutralité, et d'éviter le dogmatisme et la polémique. Ce qui est possible, et ce qu'il faut chercher à faire, c'est de ne soutenir qu'une polémique loyale et d'être dogmatique sans fanatisme.

L'existence de deux écoles opposées de critique biblique n'est donc pas un accident : c'est une nécessité résultant de la situation même ; et, à moins que la religion chrétienne ne doive disparaître des régions où nous habitons, ou qu'elle ne vienne à y triompher complètement, les deux écoles subsisteront, et aboutiront, sur un grand nombre de questions douteuses, dont quelques-unes pourront être importantes, à des résultats opposés. Les faits historiques incontestables, les résultats des démonstrations tout à fait rigoureuses s'imposeront sans doute à tous ; mais comme il s'agit d'époques très reculées, il restera toujours un champ intermédiaire, où, la certitude ne pouvant pas reposer sur des preuves matérielles, les convictions se formeront d'après l'ensemble des croyances de chaque écrivain. Il serait donc chimérique de croire au triomphe définitif de l'une des écoles, ou à leur fusion en une seule.

Que peut faire dans une telle situation le public nombreux qui s'intéresse à ces questions, mais

qui n'a pas le loisir ni l'aptitude nécessaire pour en faire une étude spéciale? Incompétent sur les problèmes ardu de la critique de détail et de la linguistique, sentant son incompétence, il ne peut qu'admettre ce qu'enseignent les gens compétents. Mais ceux-ci étant divisés, il ne peut prendre que l'un de ces deux partis : avoir foi dans l'une des écoles, ou rester dans le doute. Les uns, se fondant sur l'idée que la soumission à une autorité nuit à l'impartialité scientifique, accepteront les conclusions de l'exégèse rationaliste. D'autres, persuadés que cette école est elle-même sous l'influence de préjugés anti-chrétiens, donneront leur confiance aux exégètes catholiques. Le plus grand nombre restera dans le doute et considérera ces questions comme insolubles.

Maintenant nous avons observé que, d'après l'ordre adopté dans les discussions, les questions contestées, relativement à l'histoire religieuse d'Israël, sont sous la dépendance des questions de critique, et ne peuvent être résolues qu'après que celles-ci auront été tranchées. Si donc les questions d'exégèse et de critique paraissent nécessairement insolubles à une partie du public, si ceux qui les considèrent comme résolues dans un sens ou dans l'autre forment leur conviction, non d'après des arguments qu'ils ne peuvent contrôler, mais d'après des idées préconçues sur le naturel, ou des

appréciations *a priori* sur la valeur scientifique et l'impartialité des savants des deux écoles, il s'ensuit que la même incertitude, ou le même mode superficiel et peu scientifique d'arriver à la conviction, s'étendra à toutes les questions relatives à l'histoire religieuse d'Israël. Les thèses qui concernent le rôle de Moïse comme législateur, le monothéisme des Israélites au temps de Salomon, la révélation simultanée des lois du Lévitique au Sinaï, ou leur promulgation graduelle et leur origine purement humaine, seront ainsi abandonnées soit au doute, soit au caprice individuel. L'histoire d'Israël aura perdu toute certitude et sera complètement livrée à l'arbitraire, sans qu'il soit possible de répondre, par des arguments intelligibles pour le public, aux assertions les plus étranges qui seront présentées comme des résultats scientifiques de la nouvelle exégèse.

On remédierait sans doute en partie à ces inconvénients, en augmentant le nombre et la valeur des travaux de critique, d'exégèse et de linguistique dont les conclusions seraient favorables aux idées traditionnelles. Il serait à désirer que, parmi les catholiques, ceux qui montrent tant d'ardeur à résister à toute concession sur ces opinions, se préoccupassent davantage de les défendre par la science, et que nous ne fussions pas obligés de chercher si souvent dans les commentaires protes-

tants la réponse à certaines difficultés. Par des travaux de ce genre, qui seraient assez sérieux pour contraindre les adversaires à en tenir compte, on pourrait diminuer l'audace de leur prétention à se donner pour les uniques représentants de la science : néanmoins, on n'empêcherait pas que le jugement des questions bibliques ne fût remis en dernier ressort à un tribunal sans appel qui lui-même est divisé en deux partis inconciliables.

Le tribunal souverain de la critique, considéré comme ayant seul le droit de juger les questions bibliques, ressemblerait à l'ancienne diète de l'empire d'Allemagne qui, dès qu'il s'agissait de questions religieuses, se divisait en deux corps d'égale autorité : le *corpus catholicum* et le *corpus evangelicum*.

Comment sortir de cette impasse? Ne semble-t-il pas que le seul moyen de le faire soit un changement dans la méthode de démonstration, et qu'il faille dégager certaines questions d'histoire, les plus larges et les plus importantes, des difficultés de la critique des textes?

Ne serait-il pas très opportun de traiter, si cela est possible, ces questions par le bon sens, d'employer pour les résoudre des arguments intelligibles pour tous les hommes éclairés, et de soustraire ainsi l'histoire religieuse au contrôle exclusif

des érudits de profession et des hébraïsants? C'est cette méthode nouvelle dont je voudrais indiquer les principes fondamentaux.

### III

La séparation des questions d'histoire d'avec les questions de critique littéraire est le principe de cette méthode. Mais il faut se garder d'entendre ce principe d'une manière absolue. Une telle séparation ne peut jamais être complète. Pour écrire l'histoire il faut des documents, et pour dater les documents, il faut connaître l'histoire. Il n'y a pas en cela de cercle vicieux, car on suppose toujours qu'il existe un point de départ bien connu. L'histoire connue sert à dater certains documents; ceux-ci bien interprétés agrandissent les connaissances historiques; l'histoire ayant fait des progrès et étendu le champ de ses certitudes, de nouveaux documents douteux peuvent être assignés soit à des auteurs certains, soit à des époques déterminées. Telle est la marche progressive du connu à l'inconnu : elle se fait par le concours de la critique et de l'histoire, qui s'avancent, pour ainsi dire, alternativement, chacune profitant des progrès de l'autre.

Il est donc impossible de faire passer toutes les questions d'histoire avant les questions de critique, de même qu'il serait impossible de fixer la date et l'auteur de tous les documents avant de connaître l'histoire.

Ce qu'il faut, c'est choisir certaines questions plus générales, plus faciles à résoudre que les autres, et en entreprendre la discussion sans s'appuyer sur l'authenticité du Pentateuque. Ces questions, une fois résolues, prépareront la solution d'autres questions plus difficiles. Nous nous avançons ainsi jusqu'au moment où nous reconnaitrons que nous ne pouvons plus faire un pas sans avoir recours à la critique des documents. Ce sera alors le tour de la critique. Appuyée sur les résultats historiques précédemment acquis, elle établira ses propres démonstrations; et si elle arrive à montrer que les livres dont la Bible se compose, appartiennent à des auteurs dignes de foi, de nouveaux résultats historiques, plus complets et plus précis, pourront être tirés des documents dont la valeur aura été prouvée. Telle est la vue générale de la méthode.

La principale difficulté de son application consiste dans le choix des thèses historiques que l'on veut étudier les premières. Au premier abord, il semble qu'il serait raisonnable de commencer par l'étude de l'état religieux des époques les plus

récentes de l'histoire d'Israël, époques mieux connues que les précédentes, et de remonter ainsi de siècle en siècle jusqu'au temps de Moïse. Mais ce procédé qui semble naturel se heurte à de graves obstacles. Sans doute, en général, les époques plus récentes sont mieux connues; mais cela n'est pas toujours vrai : il y a d'immenses lacunes dans les documents, et des intervalles où la nuit historique est complète. Puis, en procédant par époques, en coupant l'histoire transversalement pour la partager en périodes, on rend très difficile l'emploi d'une des grandes ressources de la synthèse historique : à savoir de ces vues générales qui embrassent une série de faits procédant les uns des autres et traversant, si j'ose ainsi parler, longitudinalement, du passé à l'avenir, le tableau de l'histoire. Enfin cette marche à reculons qu'exige l'étude d'époques de plus en plus éloignées a quelque chose de forcé qui embarrasse et trouble l'esprit.

Aussi je crois préférable de prendre pour premiers objets de controverse certaines thèses historiques qui embrassent l'ensemble de l'histoire d'Israël, ou même qui concernent ses origines; mais en les choisissant assez vastes et assez générales, assez dégagées des détails pour pouvoir être discutées, abstraction faite des documents dont nous voulons ajourner la critique.



Je choisirai pour cela les thèses relatives aux deux grandes œuvres de Moïse, à son double rôle de libérateur et de législateur d'Israël.

Je me propose de démontrer, abstraction faite de la question de l'authenticité du Pentateuque, les trois assertions suivantes :

1° L'exode des Israélites s'est accompli en corps de nation, sous la direction de Moïse ;

2° Moïse a promulgué une loi religieuse qui a été reconnue et acceptée des Israélites ;

3° La loi promulguée par Moïse contenait le principe dogmatique du monothéisme et l'interdiction de l'idolâtrie et des représentations figurées de la divinité.

Quelques mots d'explication sont nécessaires pour bien faire comprendre le sens de ces thèses.

En soutenant que l'exode a eu lieu en corps de nation, je fais abstraction des circonstances de l'exode. Je ne cherche à démontrer que le fait général ; je ne veux réfuter que ceux qui soutiennent l'exode successif.

En parlant de la loi promulguée par Moïse, je n'ai pas l'intention de soutenir que ce fut une loi écrite ; c'est une circonstance qui pourra être démontrée plus tard. Je parle seulement d'une loi promulguée, connue et acceptée par le peuple d'Israël. Enfin je ne m'occupe pas pour le moment de chercher si cette loi donnée par Moïse est iden-

tique à celle que nous lisons dans le Pentateuque ou si elle en est distincte : ce sont encore des questions ultérieures. Je me contente d'affirmer les caractères essentiels de cette loi : l'adoration réservée à un Dieu unique, invisible, principe de la justice ; et l'interdiction de l'idolâtrie.

Il me reste à établir, pour justifier ma méthode, que ces trois thèses peuvent être démontrées par des arguments indépendants des questions de critique relatives au Pentateuque. Or, nous avons en faveur de ces trois thèses un très puissant argument, indépendant de la critique, l'argument tiré de la tradition.

La tradition du peuple Juif, au sujet du récit de l'Exode et de la loi donnée par Moïse, est plus forte qu'aucune autre tradition de ce genre chez aucun peuple. S'il s'agissait d'une tradition relative à un fait littéraire, à l'authenticité d'un document, il pourrait y avoir certains doutes, et il importerait de voir jusqu'où cette tradition remonte. Mais il s'agit d'un fait social public, fait qui a été l'origine même de la vie nationale d'Israël. Il ne s'agit pas d'un fait de détail, mais de l'événement le plus vaste, le plus important, le plus frappant qui puisse exister dans l'histoire d'une nation. Si la tradition n'était pas admise comme preuve d'un fait pareil, toute l'histoire s'écroulerait. Le nombre des histoires écrites par

des auteurs contemporains des faits est en effet très rare; la plupart des histoires sont écrites longtemps après les faits. Que sont-elles alors, sinon l'écho des traditions régnautes?

En restreignant l'objet à démontrer aux trois grandes assertions énoncées plus haut, en laissant de côté provisoirement tous les détails et les circonstances accessoires, en faisant même abstraction du caractère surnaturel de l'Exode, la preuve traditionnelle acquiert une force inéluctable.

Un peuple entier ne se trompe pas sur ses origines, comme le veulent ceux qui nient l'existence de la loi donnée par Moïse. Nous pourrions d'ailleurs trouver de nombreux témoignages de cette tradition antérieurs à la captivité de Babylone. Les Prophètes, dont l'authenticité n'est pas contestée par les rationalistes, les Psaumes, qui sont plus contestés quant à leur antiquité, mais dont un grand nombre remonte, d'un commun avis, à une époque reculée, nous fourniront des preuves certaines de la croyance des Israélites.

Nous pourrions aussi nous servir du Pentateuque, même sans avoir démontré qu'il est l'œuvre de Moïse. Nous ne considérerons pas le Pentateuque comme étant le témoignage de Moïse lui-même (puisque cela ne sera pas encore prouvé pour nous); mais comme un livre d'histoire anonyme postérieur aux événements, c'est-à-dire semblable à la plu-

part des ouvrages dont le témoignage sert de fondement à l'histoire des différents peuples. De ce que le Pentateuque ne serait pas de Moïse, il ne s'ensuivrait pas qu'il fût pour cela mensonger. Il attesterait, au contraire, la tradition régnante à l'époque où il a été écrit. Si, comme le veut la critique nouvelle, le Pentateuque était la combinaison de plusieurs documents, la valeur de son témoignage, loin d'être affaiblie, serait au contraire augmentée; car ces documents, d'origine et d'époques différentes, s'accorderaient tous au sujet des trois assertions énoncées plus haut : l'exode fait en corps de nation, la loi religieuse donnée par Moïse, et le caractère anti-idolâtrique de cette loi.

Nous pourrions même appuyer notre argumentation sur l'hypothèse de l'exégèse nouvelle, qui est évidemment la plus défavorable à notre cause, et y trouver des preuves de l'antiquité de la tradition hébraïque sur ces grands faits. Suivant cette hypothèse, le plus ancien des documents dont le Pentateuque est composé remonte au <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, et a été écrit dans le royaume schismatique des dix tribus, au temps de la prospérité de ce royaume. Or, évidemment la tradition sur la loi donnée par Moïse n'est pas née dans le royaume de Samarie, car jamais en ce cas le royaume de Juda ne l'aurait acceptée. Elle est

donc antérieure au schisme des dix tribus. Mais l'union de tout Israël en un seul royaume, sous David et Salomon, n'a jamais été très intime ni très solide; elle n'a été qu'un fait politique passager, qui recouvrait la vie indépendante de chaque tribu. La tradition sur Moïse n'aurait donc jamais été reçue partout comme elle l'a été, si elle n'avait pas préexisté à David dans les différentes tribus.

Je m'arrête ici : les développements de cet argument, la réponse aux objections feront l'objet d'un travail postérieur. Ce que j'ai dit n'a pour but que de justifier la méthode que je propose et de montrer qu'en dehors de la critique des textes, il existe des preuves des grands faits de l'Exode.

Un autre argument non moins puissant se tire des conséquences de la loi promulguée par Moïse. Personne ne conteste que le monothéisme n'ait été enseigné et l'idolâtrie combattue par les grands prophètes antérieurs à la captivité. Les exégètes de la nouvelle école non seulement reconnaissent, mais exagèrent le rôle des prophètes; ils voient en eux les créateurs du monothéisme hébraïque. Or l'œuvre des prophètes, bien que toujours sublime et surnaturelle, reste cependant intelligible et rationnelle, quand on suppose que la nation à laquelle ils appartenaient et à laquelle ils prêchaient le culte exclusif de Jéhovah avait reçu à l'origine un puissant enseignement monothéiste.

On comprend que les prophètes, ayant reçu eux-mêmes cette doctrine par la tradition, lui aient été fidèles, et aient cherché à la propager. On comprend que le peuple, ayant, au milieu même de ses prévarications et de ses rechutes dans le paganisme, le souvenir des enseignements monothéistes reçus par ses pères, ait écouté la voix des prophètes. Mais, en l'absence de toute loi religieuse monothéiste antérieure, comment s'expliquer la doctrine des prophètes? Où l'ont-ils puisée? Étaient-ce donc des philosophes à la manière de Socrate et de Platon? Comment se sont-ils trouvés d'accord sur une même doctrine? Comment se fait-il que le berger Amos et le prince de sang royal, Isaïe, professent le culte du même Dieu? Se sont-ils tous trouvés d'accord par hasard sur la définition de l'Être Suprême, ou l'un d'entre eux l'ayant découverte, les autres ont-ils eu la rare docilité de le prendre pour maître, et d'accepter sa doctrine sans la modifier? Comment ce maître serait-il resté inconnu?

Selon M. Renan, ce sont les prophètes légendaires des dix tribus, Élie et Élisée, qui ont inventé le monothéisme. Remarquons en passant quelle étrange genèse, pour un fait aussi réel, aussi puissant que le monothéisme hébraïque, source du christianisme et de l'islamisme, que le rêve d'un être légendaire. Si c'étaient des prophètes,

légendaires ou non, qui eussent été les inventeurs du monothéisme, comment les prêtres de Jérusalem l'auraient-ils si facilement accepté, surtout si l'on devait croire, avec l'école rationaliste, que l'enseignement des prophètes était généralement contraire à l'idée de la liturgie et aux prétentions du sacerdoce?

Comment le peuple, qui devait être absolument païen, puisqu'il n'avait pas reçu de loi religieuse, a-t-il écouté les prophètes? Si nous en croyons M. Maspero, le peuple était païen sous Salomon, et moins d'un siècle après, il s'est trouvé monothéiste sans savoir pourquoi!... Je m'arrête encore ici, pour ne pas dire d'avance trop longuement ce que j'aurai à exposer plus tard. Mon unique dessein est de prouver que la démonstration des grandes thèses que je veux établir est possible, et que les arguments indépendants de la critique des textes ne manqueront pas à ceux qui entreprendront cette tâche.

La méthode est donc bonne et je suis assuré de pouvoir parcourir sans encombre la première étape de ma marche en avant.

Maintenant je suppose que la démonstration soit complète et que les trois grands faits énoncés plus haut aient été solidement établis. Je suppose qu'il soit bien prouvé que Moïse, ayant conduit le peuple dans le désert, a promulgué une loi reli-

gieuse monothéiste, et qu'il a fait cette œuvre d'une manière assez efficace pour que l'influence de cet enseignement ait persévéré, malgré les désordres résultant des tendances polythéistes de la nation et des exemples des pays voisins, jusqu'au moment où les prophètes ont commencé leur prédication. Serai-je obligé de m'arrêter là, et n'y aura-t-il pas encore d'autres questions qui pourront être traitées sans entrer dans les problèmes de critique littéraire ou dans la discussion des objections de détail?

Je suis convaincu que plusieurs pas pourront être faits dans cette voie.

Je serai à même d'examiner si la loi du Pentateuque, telle que nous la possédons, peut être identique à celle que Moïse a promulguée dans le désert. Je dis : si elle peut l'être, et non : si elle l'est. Je n'aurai pas besoin pour cela de la critique des textes. Je prendrai la loi telle que le Pentateuque nous la donne et j'examinerai si elle contient elle-même des contradictions, si elle est conforme à ce que Moïse a pu vouloir faire. Je pourrai encore examiner si l'histoire postérieure d'Israël s'accorde ou ne s'accorde pas avec l'idée de la préexistence de la loi contenue dans le Pentateuque.

Ce sont là des questions d'histoire. Pour les résoudre, j'aurai à m'appuyer sur les livres historiques postérieurs au Pentateuque et sur les Pro-



phètes. Ce sont des documents qui ne soulèvent que peu de controverses critiques. Je prendrai la loi dans le Pentateuque, mais je ne me servirai pas du témoignage du Pentateuque pour prouver son origine.

Il sera possible également de discuter les thèses spéciales de la nouvelle exégèse, l'invention du Deutéronome sous Josias, et l'idée qu'Esdras est le premier auteur de la loi du Lévitique.

Peut-être même sera-t-il possible de montrer, par l'histoire postérieure d'Israël, qu'aucune partie notable de la loi actuelle du Pentateuque n'a pu être promulguée et mise en vigueur pour la première fois à partir des Juges.

Il viendra cependant un moment où il faudra aborder la discussion critique des textes du Pentateuque. Il ne sera pas possible de se passer toujours de leur témoignage ; mais quand le moment sera venu de commencer cette discussion, le terrain aura été déblayé de bien des objections, l'histoire de la religion d'Israël sera mieux connue, les croyances et les mœurs de la nation seront dégagées en partie des nuages qui les enveloppent à nos yeux, et il deviendra plus facile de reconnaître si l'attribution inexacte d'un livre à Moïse a été possible : la preuve traditionnelle de l'authenticité, qui est au fond la plus sûre, sera devenue plus accessible.

Qu'il me soit permis de citer ici un passage du plus vaillant défenseur de l'authenticité du Pentateuque parmi les catholiques :

« Même avec les esprits non prévenus, dit M. Vigouroux en parlant de cette démonstration, on a de grandes difficultés à vaincre. Le sujet est ardu. Toutes les questions d'authenticité sont épineuses, quand il s'agit de livres d'une date très ancienne. Le Pentateuque étant un des écrits les plus antiques qui soient parvenus jusqu'à nous, sinon le plus antique de tous, il n'est pas étonnant que son origine soit entourée de quelques ombres, comme ces objets qu'on n'aperçoit qu'à une grande distance, et qui, à cause de leur éloignement même, semblent enveloppés d'un voile de vapeurs. Pour les voir avec netteté, il est nécessaire de s'en rapprocher et de les mettre à la portée ordinaire de la vue. Cela demande une marche quelquefois longue et pénible, à travers des sentiers arides et raboteux. Heureux encore si l'on peut parvenir à les examiner d'assez près ! Dans la recherche de l'authenticité, il faut en effet entrer dans des détails minutieux, fatigants. Les développements que réclame le sujet deviennent souvent fastidieux, non pour l'écrivain, qui se passionne pour sa cause, mais pour le lecteur, qu'effraient et que rebutent les broussailles de la discussion critique à travers laquelle on le conduit. Difficultés dans la

nature même de la matière, difficultés dans l'exécution de sa tâche, voilà donc ce que rencontre sur ses pas celui qui se propose de traiter l'authenticité du Pentateuque. Mais l'importance du sujet est telle qu'elle doit faire surmonter tous les obstacles <sup>1</sup>. »

Il me semble que la méthode que je propose a précisément pour but d'ouvrir une route qui permette d'approcher des origines du Pentateuque afin de pouvoir les contempler d'assez près pour les reconnaître.

#### IV

Je me crois obligé de répondre à une objection qui naîtra peut-être dans quelques esprits.

Il est possible que l'on s'étonne de me voir chercher à démontrer des choses trop évidentes : telles que le fait d'une loi promulguée par Moïse. Peut-être même dira-t-on que ce n'est pas précisément ce fait qui est contesté par les rationalistes modernes ; que la question principale regarde la loi compliquée et développée du Pentateuque ; que c'est cette loi seulement, et non une simple

1. *Revue des questions historiques*, avril 18 86.

loi monothéiste, qu'on refuse d'attribuer au fondateur du peuple juif.

Il faut ici dissiper une équivoque. Sans doute, les exégètes de la nouvelle école vont rarement jusqu'à nier complètement le rôle de Moïse comme législateur. Généralement ils laissent dans l'ombre cette question. Ils disent que peut-être Moïse a promulgué le Décalogue, que peut-être il a enseigné le monothéisme, qu'il a été le premier des prophètes et l'inspirateur de ses successeurs.

Mais si nous regardons, non pas les paroles de ces écrivains, mais le fond de leur pensée, qui se trahit dans leur argumentation, nous reconnaitrons que cette pensée est contraire à la thèse que je veux défendre, à savoir l'idée de la promulgation d'une loi monothéiste faite par Moïse au peuple entier.

Si, en effet, ils admettaient que cette promulgation a eu lieu, la plupart de leurs arguments s'écrouleraient. Dès l'instant que l'on admet formellement la promulgation par Moïse d'une loi obligatoire ordonnant le culte d'un Dieu unique et invisible et défendant les idoles, il devient extrêmement vraisemblable que cette loi, si elle n'est pas identique à celle du Pentateuque, en diffère très peu. La loi du Pentateuque tout entière est inspirée par la pensée de créer un peuple monothéiste. C'est en particulier le but évident

de la loi rituelle et du précepte de l'unité du sanctuaire. Du moment donc que l'on admet que l'intention de Moïse a été d'établir le monothéisme en Israël, on doit supposer qu'il a pris des moyens raisonnables pour atteindre ce but. Or ces moyens se trouvent précisément dans la loi du Pentateuque telle que nous la possédons.

Cela est si évident que les rationalistes reconnaissent eux-mêmes cette adaptation de la loi de Moïse à son but et se servent de cette idée dans leur argumentation. Voici ce que nous trouvons dans Reuss<sup>1</sup> :

« La façon dont le livre des Juges nous représente l'histoire de l'âge héroïque avec ses alternatives régulières de culte légal et illégal, cette conception, par elle-même incompatible avec l'histoire et avec la psychologie, l'est surtout avec l'idée d'une loi écrite et promulguée miraculeusement. C'est dans cette loi que le judaïsme a puisé sa force de résistance au polythéisme et à l'idolâtrie, à partir du moment où elle a été connue. »

Ainsi Reuss avoue que la loi de Moïse était si bien adaptée à la fin de combattre le polythéisme, que cette fin s'est trouvée réalisée par la seule connaissance de cette loi. Il en conclut qu'elle était inconnue dans les époques anciennes

1. *L'Histoire sainte et la loi*, p. 140.

où, selon le témoignage même de la Bible, les Israélites tombaient souvent dans l'idolâtrie.

Il est facile de répondre à ce dernier argument de Reuss. Moïse a pu vouloir établir le monothéisme en Israël. Il a pu pour cela établir une loi très bien adaptée à sa fin, et néanmoins ne réussir qu'incomplètement. Cela est possible, même en admettant l'action surnaturelle de Dieu et les miracles; l'insuccès partiel des œuvres de Dieu est un problème général d'apologétique qui s'applique aussi bien au christianisme qu'au judaïsme. Mais en laissant le miracle de côté, l'insuccès partiel de la tentative de Moïse n'a rien d'étonnant. N'est-il pas naturel de croire qu'une œuvre aussi difficile que l'établissement d'un culte spiritualiste dans une nation grossière ne réussisse qu'imparfaitement? Moïse a cependant obtenu un succès partiel considérable, puisqu'il est resté assez de monothéisme en Israël pour rendre possible l'enseignement des prophètes et l'adhésion du peuple à leur enseignement.

Il n'y a pas lieu non plus de s'étonner que plus tard les réformateurs d'Israël, mettant en vigueur avec énergie, dans des circonstances plus favorables, la loi qu'avait employée Moïse pour donner au peuple son premier fond de croyances monothéistes, aient réussi plus complètement et aient vaincu les tendances polythéistes de la nation.

Tout cela est simple, naturel, vraisemblable. Cette vieille histoire d'Israël, avec ses alternatives de chutes et de réformes, cette lutte de l'esprit contre les sens, est si peu contraire aux lois historiques et psychologiques, qu'elle est absolument semblable à l'histoire de l'Église chrétienne. Il est étrange qu'un professeur qui se rattache officiellement au culte fondé par Luther soutienne que les décadences suivies de réformes sont impossibles, et que l'évolution religieuse est nécessairement un progrès continu. Il est donc facile de répondre à l'argument de Reuss. Mais après lui avoir répondu, nous pouvons conserver son témoignage en faveur de la parfaite adaptation de la loi du Pentateuque à sa fin, qui est d'établir le monothéisme en Israël. Dès lors il y a une sérieuse vraisemblance que, si Moïse a réellement donné une loi destinée à cette fin, cette loi ne différerait pas beaucoup de celle que nous possédons.

Sans doute cette vraisemblance n'est pas une certitude : il y a contre l'identité entre la loi actuellement contenue dans le Pentateuque et celle que Moïse a promulguée d'autres objections qui méritent d'être discutées et que je discuterai plus tard.

Mais il n'en est pas moins vrai que la démonstration de l'existence d'une loi monothéiste promulguée par Moïse est un des principaux éléments de

la controverse. J'ajoute qu'il me semble que les exégètes de la nouvelle école sentent eux-mêmes que là est leur point faible; c'est la raison pour laquelle ils le laissent dans l'ombre.

Ils n'osent pas dire ouvertement : Moïse n'a rien fait; les prophètes sont les seuls auteurs du monothéisme; l'œuvre de Moïse est tout entière une fiction des prêtres. Ce serait rendre inexplicable la tradition d'Israël; ce serait se jeter, pour expliquer l'œuvre des prophètes, dans d'inextricables difficultés. Mais ils ne veulent pas convenir non plus que Moïse a promulgué une loi monothéiste. Ce serait presque dire : Moïse a promulgué une loi analogue à celle qui lui est attribuée. Ce serait aussi contredire le principe qu'ils soutiennent, celui de l'évolution graduelle des idées religieuses, et de l'avènement nécessairement tardif du monothéisme.

C'est donc sur ce point, qu'ils laissent dans l'ombre, qu'il importe avant tout de porter la lumière.

## V

Les explications précédentes auront, je crois, suffisamment justifié la méthode que je propose. Il importe surtout de bien comprendre qu'elle ne consiste que dans un changement d'ordre des ques-



tions, et non dans l'abandon d'aucune des thèses traditionnelles. Les questions ajournées, étant absolument réservées, peuvent toujours être plus tard résolues dans le sens traditionnel; aucune portion du terrain de l'ancienne apologétique n'est donc cédée.

Mais si cette méthode permet de maintenir toutes les thèses traditionnelles, elle n'oblige pas ceux qui la suivent à s'engager d'avance à les défendre toutes. Selon moi, un tel engagement ne serait ni prudent ni opportun; car, sur ce point comme sur d'autres, on peut admettre et prévoir un progrès de l'apologétique, consistant dans une plus exacte délimitation des données théologiques et des données scientifiques<sup>1</sup>.

Ce progrès s'est réalisé certainement de nos jours relativement à certaines questions bibliques. Il y a loin des dissertations que l'on écrivait encore il y a cinquante ans, sur les dimensions de l'arche destinée à contenir toutes les espèces d'animaux connues, aux controverses actuelles sur l'universalité du déluge par rapport au genre humain. Il y a loin des efforts faits pour justifier l'ancienne chronologie biblique contre les objections tirées du Zodiaque de Denderah, aux récents articles de M. Vi-

1. Voir sur ce point l'article que j'ai publié l'an dernier : *Les Progrès de l'Apologétique. Annales*, février 1886. (En brochure chez Putois-Cretté.)

goureux<sup>1</sup> et du P. Brucker<sup>2</sup> sur l'antiquité des grandes monarchies de l'Égypte et de la Chaldée. Les tentatives de mettre en accord la Bible et le transformisme auraient certainement beaucoup étonné et scandalisé nos pères; elles se manifestent cependant au grand jour sans être menacées d'aucune censure théologique.

Sur les questions relatives à l'authenticité des textes, il est possible que certains points, qui ne tiennent pas réellement au dogme, doivent être abandonnés. Mais cela n'arrivera que tardivement, lentement et par là même sûrement. Lorsqu'on aura pu discerner ce qu'il y a de vrai dans les assertions de l'exégèse nouvelle, lorsqu'on aura pu dégager le peu de froment qu'elle contient de la masse de paille qui l'enveloppe, cette part de vérité ne trouvera aucun obstacle sérieux à se faire jour dans l'Église, ni de la part de la vraie théologie, ni de la part de l'autorité ecclésiastique. Ni l'une ni l'autre ne veulent ni ne peuvent rien faire contre la vérité. Le plus ancien des théologiens et le dernier, mais non le moindre, des Apôtres a eu soin de nous en avertir : *Non possumus aliquid contra veritatem, sed pro veritate*<sup>3</sup>. Seulement, rien ne serait plus imprudent que d'admettre tout d'a-

1. *Revue des questions scientifiques*, octobre 1886.

2. *Controverse*, juin et juillet 1886.

3. II Cor. XIII, 8.

bord, à titre de certitude, les assertions d'une école toute récente, qui reconnaît elle-même qu'elle a plusieurs fois changé de thèses et de principes de critique.

La théorie des deux documents du Pentateuque n'a commencé qu'en 1753 par le livre d'Astruc : *Conjectures sur la Genèse*. On peut voir dans Reuss toutes les vicissitudes qu'a subies cette théorie, jusqu'au jour où l'école la plus récente des critiques a imaginé de s'appuyer, pour classer les documents différents dont elle supposait l'œuvre de Moïse composée, sur les couches successives de législation qu'elle a cru rencontrer dans l'histoire d'Israël.

Elle sortait ainsi du terrain de la critique linguistique pour entrer sur le terrain de l'histoire religieuse. Elle modifiait par là complètement les bases de sa doctrine et lui faisait porter des conséquences imprévues. Malheureusement, au lieu de la suivre sur ce nouveau terrain, les défenseurs de l'orthodoxie se sont attardés sur celui de la critique littéraire. De là ces assertions audacieuses qui, n'étant pas combattues, se donnent comme le dernier mot de la science. De là cet engouement de certains esprits, cet effarement de certains autres, et cette idée que désormais tout doit être changé dans les croyances chrétiennes relativement à la Bible. Conclure de l'existence de ces théories à la

nécessité immédiate de modifier les enseignements traditionnels, c'est certainement tirer une conclusion hâtive, contraire à la vraie prudence scientifique.

Mais il est une autre conclusion qui ressort évidemment de cette situation, c'est la nécessité d'étudier sérieusement et impartialement les questions bibliques. La méthode que je viens d'indiquer me semble, en séparant les questions les unes des autres, en mettant à part les questions générales d'histoire et les questions minutieuses de critique, devoir rendre ces études plus faciles. Si ceux qui s'occupent de l'histoire générale d'Israël peuvent commencer ce travail en faisant provisoirement abstraction des résultats de la critique, ceux, au contraire, que leur nature d'esprit et leurs occupations antérieures portent vers la linguistique ou l'examen détaillé des textes, pourront l'entreprendre en supposant acquises les données historiques générales que d'autres démontreront. Il y a même certaines questions de critique qui peuvent être traitées indépendamment de l'histoire : telle est, par exemple, la question de l'élohisme et du jéhovisme<sup>1</sup>. Un travail sérieux et développé, fait par un critique catholique compétent, discutant à fond

1. Voir l'article de l'abbé de Broglie, intitulé : *Élohim et Jahveh* (Putois-Cretté, Paris).

les arguments en faveur de cette hypothèse, serait éminemment utile : il y a là une lacune de l'apologétique contemporaine à combler.

Il serait donc très utile que les catholiques qui ont la capacité et le loisir nécessaires se tournent vers l'étude de ces questions. C'est une œuvre urgente ; car les adversaires du christianisme concentrent en ce moment leurs attaques sur ce point, qu'ils considèrent comme plus faible que les autres.

La nouvelle édition de l'*Histoire ancienne de l'Orient* de Maspero traite le peuple juif et la religion de Moïse d'une manière plus injuste et plus méprisante que la première. Qu'il me soit permis d'en extraire, à titre de spécimen, le singulier passage suivant : « La religion d'Israël ne différait pas sensiblement, à l'origine, des autres religions chananéennes. Elle reconnaissait des dieux de nature diverse, dont le plus important s'appelait Jahveh. Jahveh était le dieu national d'Israël, au même titre que Kamosh était le dieu national de Moab et Melquarth le dieu national de Tyr. Jahveh, figuré par deux pierres sacrées, analogues aux bétyles, habitait dans l'Arche...

« Le temple construit par Salomon ne fit disparaître ni les autres sanctuaires ni les fêtes locales. Salomon ne l'avait point bâti à cette intention ; il voulait simplement avoir son Dieu près de lui, sous sa main. Aussi bien Jahveh n'était pas un Dieu

exclusif; il se déclarait supérieur aux autres dieux, mais il reconnaissait leur existence et consentait à leur donner asile. Il y avait à côté de lui une Asarté et son collège de prêtres, un serpent d'airain qui guérissait les piqûres d'animaux venimeux. Les chevaux et les chars de Baal entraient solennellement dans son temple, les courtisanes sacrées y tissaient les tentes, où les jours de fête elles accueillaient les pèlerins. Les pleureuses s'y lamentaient sur la mort de Tammouz Adonis<sup>1</sup>. »

En même temps que cette histoire fantaisiste de la religion d'Israël est offerte aux jeunes générations dans un manuel d'enseignement par le maître de l'égyptologie française, devenu, sous l'influence de la passion irrégieuse, l'émule des Soury et des Jacolliot, la traduction de la Bible de M. Ledrain, faite suivant la méthode de la nouvelle exégèse, avec les Juges en tête et le Pentateuque au milieu, est en cours de publication; et enfin M. Renan commence le livre sérieux sur l'histoire d'Israël par lequel il espère se relever aux yeux du public du répugnant scandale de ses derniers écrits. Il est à craindre que ces idées inouïes de l'histoire d'Israël ne pénètrent dans les esprits et ne deviennent des préjugés très difficiles à déraciner.

1. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 2<sup>e</sup> édition, pages 543-545.

Il est donc temps de mettre à l'ordre du jour, parmi les catholiques, les grandes questions relatives au Pentateuque et à l'histoire d'Israël. Il est temps de défendre un terrain qui nous appartient et qui menace d'être conquis par les ennemis de la foi<sup>1</sup>?

1. J'ai sous la main une rédaction inédite du même chapitre; mais comme elle est beaucoup moins parfaite et que d'ailleurs elle contient les mêmes idées, j'ai pensé qu'il était superflu de la livrer au public.

## LIVRE II

### LE PENTATEUQUE

---

#### CHAPITRE PREMIER

##### LA SOLUTION DE L'EXÉGÈSE RATIONALISTE<sup>1</sup>

Il y a trente ans environ, lors de l'apparition de la *Vie de Jésus* par M. Renan, c'était sur l'Évangile, sur la personne de Jésus-Christ que roulait la plus ardente controverse. L'Allemagne avait enfanté les systèmes successifs, contradictoires entre eux, de Paulus, de Strauss et de Bauer, pour expliquer les origines chrétiennes sans avoir recours au surnaturel. M. Renan transportait ces idées en France, dégagées de leur appareil pédantesque, parées de

1. Ce livre est tiré en grande partie des *Nouveaux historiens d'Israël*, mais il contient aussi des documents inédits à l'aide desquels l'abbé de Broglie se proposait de perfectionner cette belle brochure.



l'éclat de son style, revêtues de brillantes couleurs, et comme illustrées de beaux paysages éclairés par la lumière de l'Orient. Cette attaque directe semblait destinée à emporter de haute lutte le christianisme tout entier. Mais les Évangiles écrits à une époque pleinement historique, avec ce style simple qui manifeste la candeur et la bonne foi de témoins racontant ce qu'ils ont vu, ont résisté à la dissection des critiques allemands. Les systèmes se sont écroulés à petit bruit, leur insuffisance étant devenue évidente : on a cessé de les soutenir, sans toutefois les abandonner, mais sans les remplacer par des théories nouvelles. Et dès lors, du moment que l'Évangile subsiste, la vraie vie de Jésus-Christ montre assez clairement, à ceux qui la lisent avec impartialité, la réalité historique et la beauté idéale et divine du Sauveur, pour détruire l'effet des vagues et chatoyantes images qu'on a essayé de lui substituer.

Le mal fait par les œuvres de négation n'est pas détruit : il continue même à se propager en silence; mais la question n'occupe plus le public, et la controverse a perdu son éclat et son ardeur, sans que les nombreux volumes que l'auteur a ajoutés à son œuvre première, aient pu la ranimer.

Aujourd'hui, c'est sur l'Ancien Testament que portent les attaques principales des rationalistes.

C'est la partie la plus ancienne de l'histoire d'Israël qu'ils prétendent renouveler complètement. Ils veulent substituer à l'histoire sainte, telle qu'elle est tirée de la Bible, et telle qu'elle a été enseignée à toutes les générations chrétiennes depuis dix-huit siècles, une nouvelle histoire toute différente de l'ancienne. Ils voudraient faire subir au récit des origines d'Israël une transformation analogue à celle qu'a dû subir l'antique histoire de la Chaldée depuis la découverte et le déchiffrement des briques trouvées à Ninive et à Borsippa.

S'il ne s'agissait que de certaines modifications de détail apportées à l'histoire traditionnelle, la question n'aurait pas une grande importance. Il est impossible, en effet, de ne pas reconnaître que l'apologétique et l'exégèse sont des sciences progressives, et que la manière de présenter le récit des origines du globe terrestre, de l'humanité et du peuple d'Israël ne saurait être en notre siècle identiquement semblable à ce qu'elle était au moyen âge et même aux dix-septième et dix-huitième siècles. L'explication des premiers chapitres de la Genèse, la chronologie tirée de la Bible, l'universalité absolue du déluge, sont des points sur lesquels le progrès des sciences profanes a conduit les exégètes à soumettre à un nouvel examen et parfois à modifier l'interprétation de certaines parties du

texte sacré<sup>1</sup>. Le progrès est lent, mais il existe et il est nécessaire : l'absence de tout progrès serait la mort de la pensée. Les écoles musulmanes et les églises schismatiques d'Orient sont dans cet état; elles ne font que répéter ce qui a été dit la veille. Mais l'Église catholique est une société vivante : elle ne cesse de provoquer l'activité de la pensée de ses enfants; et, suivant la parabole de l'Évangile, elle tire de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes. C'est grâce à son infaillibilité doctrinale, grâce à la surveillance qu'elle exerce sur les idées pour en prévenir les écarts que le progrès, sagement contenu et dirigé dans une voie droite, ne se transforme pas en destruction du passé, que l'enseignement des Pères et des Docteurs est perfectionné et complété sans être contredit, qu'il y a un développement de la doctrine et non des révolutions doctrinales, et que chaque siècle, au lieu de se croire le droit et l'obligation de recommencer tout à nouveau, peut continuer et améliorer l'œuvre des siècles précédents. S'il ne s'agissait donc que d'une explication nouvelle des anciennes traditions, d'une pénétration plus profonde dans la pensée des temps écoulés, de la

1. Comparez la dernière édition de l'ouvrage de M. l'abbé Glaire, *les Livres saints vengés* (1874), avec le dernier ouvrage de M. Vigouroux (1888) et les articles du P. Brucker dans *la Controverse* (1887).

correction d'erreurs de détail dues à l'ignorance des anciens interprètes, d'une intelligence plus complète des textes provenant de ce que nous pouvons embrasser un plus grand horizon historique et scientifique, il n'y aurait pas lieu de se troubler ; et la science profane, en provoquant ce travail utile des esprits, servirait les vrais intérêts de la religion et de la science sacrée.

Mais il s'agit de tout autre chose. Il s'agit de détruire de fond en comble l'histoire traditionnelle, de déclarer qu'elle n'est qu'un amas de légendes et de fables, un tissu d'erreurs et de mensonges, que le récit a été altéré systématiquement par des falsificateurs dépourvus de tout scrupule, ou bien par des fanatiques qui croyaient faire une œuvre pie en dénaturant les faits et en inventant des faits imaginaires.

C'est en effet ce qu'affirme avec une complète unanimité toute une école moderne d'exégètes. Cette opinion, que l'histoire des origines d'Israël est légendaire quant aux temps antérieurs à David et falsifiée dans les temps postérieurs, est soutenue par Tiele et Kuenen en Hollande, par Wellhausen et Stade en Allemagne, par Reuss et Renan en France, et par une foule d'autres en tous pays. Elle est devenue classique parmi les rationalistes : elle passe dans leurs livres pour un résultat acquis et irréformable de la science critique et de l'his-

toire. C'est à ce titre que M. Maspero l'a insérée dans son manuel abrégé de l'histoire ancienne de l'Orient, et que M. Perrot l'a adoptée comme base historique de ses travaux sur l'art chez les Juifs. Un écrivain anglais assimile ce changement dans les idées relatives à l'histoire d'Israël, changement qu'il croit être définitif, à la révolution que les découvertes de Copernic ont apportée dans les conceptions cosmologiques du moyen âge, et adjure l'Église de ne pas combattre cette histoire nouvelle, aussi certaine selon lui que le mouvement diurne du globe terrestre.

On comprend quelle serait la gravité du conflit qui naîtrait entre la science et la foi, si les nouvelles opinions sur l'histoire d'Israël avaient déjà acquis ou devaient acquérir plus tard une véritable certitude scientifique. Il n'est en effet aucun catholique, aucun chrétien même, assez téméraire pour supposer que la pure légende, le mensonge historique, la falsification systématique des textes et l'altération volontaire des faits les plus importants, puissent former le fond et la trame continue d'une histoire dont les auteurs sont inspirés de Dieu. Indépendamment de toute opinion théologique et de toute décision de l'Église, le sens chrétien se révolte contre une pareille hypothèse. Aussi l'on comprend que les adversaires de la foi choisissent volontiers ce terrain d'attaque, et que

M. Renan ait cru devoir faire, relativement à ces théories contenues dans des livres d'érudition lourds et difficiles à lire, le même travail de vulgarisation qu'il a fait jadis à l'égard des systèmes de Strauss et de Bauer.

L'auteur de la *Vie de Jésus* a voulu donner à la publication de cette nouvelle œuvre une certaine solennité. Elle doit être comme son chant du cygne, comme le complément des travaux de sa vie entière. Attaché de bonne heure, nous dit-il, par un vœu de *naziréen*, au problème juif et chrétien, il chantera avec joie son *Nunc dimittis* quand ce monument sera achevé, et quand il aura rejoint, en prolongeant l'histoire d'Israël jusqu'à la naissance de Jésus-Christ, sa volumineuse œuvre sur les origines chrétiennes<sup>1</sup>. Il désire d'ailleurs que ses disciples éprouvent dès aujourd'hui un avant-goût de cette joie suprême, et de peur qu'elle ne soit troublée par la crainte que la mort n'interrompe trop tôt le créateur d'une si grande œuvre, il a soin d'avertir que le deuxième et le troisième volumes sont prêts, et qu'il ne retarde leur publication que pour leur donner, en les revoyant et en les corrigeant encore, un plus haut degré de maturité.

L'avenir montrera si M. Renan a eu raison de

1. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, préf., p. 7 et 9.

croire à l'importance exceptionnelle de sa dernière œuvre, si le jugement qu'il porte sur son livre sera le jugement définitif du public savant, et si ce sera l'histoire des origines d'après M. Renan qui, aux yeux de la postérité, sera mise en parallèle avec la même histoire d'après Moïse. Quant à nous, nous espérons montrer que les théories nouvelles reposent sur une base fragile et n'ont aucune analogie, quant à leur certitude, avec les découvertes astronomiques ou géologiques des derniers siècles.

## CHAPITRE II

### LES DOCUMENTS PROFANES

Si l'on lisait les affirmations hardies des exégètes rationalistes sans autres connaissances que l'histoire traditionnelle du peuple juif, on serait tenté de croire que quelque monument jusqu'à nous inconnu, quelque inscription récemment déchiffrée, a révélé des faits qui mettent à néant le récit biblique; et qu'un récit nouveau, relatif à Abraham, à Moïse ou à David, est venu tout à coup, comme les inscriptions de Cyrus, changer les idées qu'on se faisait sur ces personnages.

Il n'en est rien. Ce document contradictoire au récit biblique ressemble au précurseur de l'homme promis par M. Mortillet. On espère le trouver, mais on le cherche encore.

#### I

D'après une hypothèse chère à certains rationalistes, les généalogies bibliques, et en général les récits des premiers chapitres de la Genèse, ne



sont autre chose qu'une transformation et une réduction des légendes mythologiques de la Babylonie. On sait que cette hypothèse a été adoptée par F. Lenormant, dans son livre des *Origines de l'histoire*. Mais ce n'est pas sous la forme spéciale que lui a donnée cet éminent écrivain que nous allons essayer d'apprécier cette doctrine. Sa théorie est liée étroitement à une conception particulière de la nature de l'inspiration. Il serait alors impossible de la discuter d'une manière complète sans entrer sur le terrain de la théologie : ce qui nous ferait sortir des limites assignées aux discussions de ce Congrès<sup>1</sup>. Comme d'ailleurs le système qu'il a adopté ne nous paraît nullement nécessaire pour le but apologétique qu'il s'est proposé, nous préférons nous abstenir d'en parler.

C'est dans les écrivains étrangers à la foi catholique, dans M. Philippe Berger et M. Renan, que nous chercherons l'exposé de l'hypothèse dont nous voulons faire la critique.

Le point de départ de cette théorie est la parenté, de plus en plus clairement constatée, entre les premiers chapitres de la Genèse et les légendes chaldéennes. Cette parenté, déjà manifeste dans les écrits de Bérosee, est devenue plus certaine depuis la découverte des monuments

1. Il s'agit du Congrès scientifique international des catholiques, tenu en 1888.

assyriens. Elle semble s'étendre jusqu'à des détails numériques, et M. Oppert a cru pouvoir établir que les chiffres d'années de la vie des patriarches étaient proportionnels aux immenses périodes de la chronologie babylonienne. Mais à côté de ces ressemblances apparaissent aussi des différences très frappantes. Les récits de la Genèse sont plus simples; la mythologie en est exclue. Au lieu de demi-dieux, ce sont des personnages humains qui sont en scène. Dès lors, l'origine commune des récits étant certaine, le problème de leur antériorité relative se pose naturellement. Ou bien les récits bibliques représentent une tradition plus ancienne, et les légendes de la Chaldée sont une altération de cette tradition; ou bien les légendes chaldéennes ont préexisté à la tradition biblique, et celle-ci n'en est que la réduction. C'est cette seconde hypothèse que nous voulons apprécier.

On peut apporter en sa faveur deux sortes de raisons : on peut essayer de montrer par des preuves directes l'antériorité des légendes chaldéennes; on peut aussi essayer de prouver que la réduction des légendes mythologiques est plus facilement explicable que la conservation de souvenirs historiques relatifs à des époques très reculées.

En faveur de la première thèse, celle de l'anté-

riorité des légendes chaldéennes, on apporte deux sortes de preuves.

On s'appuie d'abord sur la très haute antiquité des écrits chaldéens que nous possédons, qui seraient beaucoup plus anciens que l'époque de Moïse. Sans discuter cette opinion, nous nous contenterons de dire que cette antiquité, fût-elle réelle, ne prouverait nullement que le contenu de ces documents, en tant que pensée traditionnelle, soit antérieur. Moïse a pu se servir de documents écrits très anciens. Les souvenirs traditionnels peuvent se conserver très longtemps chez des peuples menant la vie patriarcale des nomades. Ces souvenirs peuvent être fixés, soit par des chants populaires, soit par des objets ou des signes matériels. Qu'une telle conservation de souvenirs soit plus ou moins vraisemblable, peu importe; ce qu'on ne peut nier, c'est qu'elle est possible, et dès lors la plus grande antiquité des documents chaldéens prouve seulement qu'on a fait usage de l'écriture plus tôt dans la Chaldée; elle ne prouve nullement que la doctrine des écrits chaldéens soit plus ancienne que celle de la Bible.

La seconde espèce de preuves se tire du contenu même des deux traditions.

Selon l'école rationaliste, le monothéisme n'a pu naître que tardivement, et a été partout précédé par le polythéisme et la mythologie. Dès

lors, les récits mythologiques doivent être nécessairement plus anciens que le texte biblique empreint d'un monothéisme sévère.

La conséquence est très logique; mais nous pouvons nier le principe, à savoir l'antériorité nécessaire du polythéisme. Ce n'est pas le lieu de discuter ici cette question. Nous ne pouvons que renvoyer aux livres spéciaux sur l'histoire des religions, où la théorie du paganisme primitif, celle de l'évolution nécessaire de la religion, commençant au fétichisme pour aboutir au monothéisme, sont discutées et réfutées<sup>1</sup>.

On apporte, néanmoins, à l'appui de l'idée que, dans la race même d'Abraham, le polythéisme a précédé le monothéisme, une raison tirée de la sainte Écriture. On cite le texte de Josué qui déclare que les parents d'Abraham étaient polythéistes, et le texte du livre de Judith qui confirme cette tradition<sup>2</sup>. Mais ce serait exagérer la portée de ces textes, que d'y voir la preuve que le polythéisme, avec la forme savante et compliquée de la mythologie chaldéenne, régnait parmi les ancêtres d'Abraham. Il suffit, d'après le langage

1. *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, par l'abbé de Broglie; articles de M. Robiou dans les *Annales de Philosophie chrétienne*; de M<sup>re</sup> de Harlez dans la *Controverse* et le *Muséon*.

2. Josué, xxiv, 2. Judith, v, 7.

biblique, que les patriarches aient joint le culte des téraphim au culte du vrai Dieu, ou bien qu'il y ait eu dans leur pensée une certaine incertitude au sujet de la souveraineté absolue de leur Dieu national, pour qu'ils aient été qualifiés de païens. La Genèse, d'un autre côté, nous montre dans les relations d'Abraham avec Melchisédech, Abimélech, Pharaon, et avec ses parents, Nachor et Bathuel, une sorte de croyance générale théiste qui, tout en s'écartant du monothéisme rigoureux, est cependant plus loin encore de la mythologie babylonienne. Avec un tel état d'esprit les récits simples de la Genèse peuvent très bien s'accorder : cette croyance théiste générale peut être considérée comme la dégradation d'un monothéisme primitif. La conséquence de cette opinion serait que les Sémites, ancêtres d'Abraham, tout en s'écartant plus ou moins de la religion purement monothéiste, n'ont jamais passé par la période mythologique. Il est donc douteux que la branche du courant de la tradition primitive qui a passé par ces populations sémitiques ait jamais été infectée par la mythologie proprement dite. Dès lors, les récits de la Bible peuvent représenter cette tradition, et il n'est nullement nécessaire de les considérer comme la transformation des légendes païennes.

Nous verrons d'ailleurs plus loin que ce que

nous reconnaissons ici comme possible, à savoir la contemporanéité et même l'antériorité des récits simples de la Bible par rapport aux légendes mythologiques de la Chaldée, est en même temps ce qu'il y a de plus vraisemblable. La thèse de l'antériorité des légendes chaldéennes ne peut donc pas être démontrée : la question reste ouverte. M. Ph. Berger lui-même, quoique ouvertement partisan de l'antériorité des récits chaldéens, reconnaît que la chronologie chaldéenne est elle-même un remaniement systématique de données antérieures, et se demande quelle est celle des deux formes de cette chronologie, la forme chaldéenne et la forme palestinienne, qui est la plus ancienne.

Passons au second ordre d'arguments, celui qui est tiré du mode selon lequel l'un de ces récits des origines se serait transformé dans l'autre.

Ici, il y a division dans l'école. M. Berger, dont l'opinion est conforme à celle de la grande majorité et même de la presque unanimité de l'école rationaliste, attribue la transformation subie par les légendes chaldéennes à une pensée religieuse. « On dirait, dit-il, que l'Israélite ait voulu, en abrégant systématiquement la durée de la vie des patriarches, couper court, d'une façon inconsciente peut-être, à ces généalogies sans fin qui n'étaient autres que des cosmogonies comme celles

de Bérose et de Sanchoniaton, et combattre ainsi le polythéisme dont elles étaient la source constante. Nous retrouvons encore au commencement de l'ère chrétienne cette lutte contre les généalogies chez Paul, l'héritier, sous ce rapport, de la tradition prophétique et l'adversaire du gnosticisme. » La pensée de M. Berger est donc que des auteurs monothéistes auraient transformé les récits chaldéens polythéistes, en substituant des hommes aux demi-dieux. Ils auraient fait une œuvre analogue à celle qu'a faite l'école d'Évhémère relativement à la mythologie grecque; Adam, Caïn, Seth, Noé seraient des demi-dieux transformés en hommes, comme nous voyons, dans l'histoire de Diodore de Sicile, Hercule et Bacchus devenir des rois conquérants dépourvus de tout caractère divin.

Nous ne contestons pas qu'une telle œuvre soit possible *a priori*, d'une manière générale. Mais lorsqu'on veut appliquer ce mode de transformation aux récits bibliques, on rencontre des difficultés particulières. Il faut que cette transformation ait eu lieu à une époque où le monothéisme régnait en Israël. Et, comme, d'après le dogme de l'école de Kuenen, le monothéisme n'a pu commencer qu'avec les prophètes du huitième siècle, il faut qu'elle soit postérieure au temps où vivaient ces réformateurs d'Israël. Mais on ne conçoit pas comment des auteurs hébreux, postérieurs à l'époque des

prophètes, auraient été chercher, parmi les écrits de païens abhorrés, un récit des origines de l'humanité pour le transformer ainsi. Le contact de la mythologie devait être à leurs yeux une souillure et une abomination. On comprend encore moins comment il aurait pu se faire que, jusqu'à une époque voisine de la captivité, les Israélites se soient trouvés sans souvenirs cosmogoniques, et comment la biographie d'Abraham aurait subsisté dans la mémoire des Hébreux sans se rattacher à des récits antérieurs. Tous les peuples connus ont leurs légendes ou des histoires propres sur leurs origines. Comment les Israélites n'auraient-ils pas eu la leur? Et si cette cosmogonie nationale du peuple d'Israël a existé avant la captivité, comment peut-on croire que les écrivains postérieurs, auxquels l'école moderne attribue la composition de la Genèse, aient été chercher des légendes babyloniennes pour les substituer aux souvenirs nationaux? Force est donc d'admettre que, si vraiment les récits de la Bible sont des légendes babyloniennes transformées, la transformation s'est faite beaucoup plus tôt.

C'est du reste ce qu'admet M. Renan qui, seul parmi les rationalistes, partage avec M. Joseph Halévy le mérite d'avoir conservé l'indépendance de son esprit et de n'avoir pas subi le joug des théories de Graf et de Wellhausen.



Selon M. Renan, les récits des premiers chapitres de la Genèse remontent à une haute antiquité. Le point de contact entre la tradition hébraïque et la tradition chaldéenne ne doit point être cherché à l'époque de la monarchie, mais à l'époque primordiale où les tribus térachites ont habité Ur en Chaldée.

Mais en donnant cette nouvelle forme à sa théorie, M. Renan a contracté l'obligation d'expliquer la simplification des récits proto-chaldéens, et la suppression de la mythologie qu'ils contiennent. Et cette explication aurait été facile, si M. Renan avait pu maintenir sans altération son ancienne opinion sur le monothéisme primitif de la race sémitique. Il aurait pu dire que les récits chaldéens, composés par les Kouschites païens, auraient été transformés plus tard par les Sémites monothéistes en une histoire où il n'y a que des personnages humains. L'œuvre analogue à celle d'Évhémère aurait pu être attribuée à des contemporains d'Abraham.

Malheureusement, la théorie du monothéisme sémitique primitif a subi depuis son apparition de si rudes démentis, a été contredite par tant de découvertes modernes, par les inscriptions polythéistes de l'Arabie, par le fait que les Assyriens polythéistes sont très certainement des Sémites, qu'il n'en subsiste plus que des débris. Le mono-

théisme primitif de tous les Sémites est devenu, dans les derniers ouvrages de M. Renan, l'élohisme primitif des Sémites nomades.

Sous cette forme adoucie, la croyance des patriarches n'a pas paru à M. Renan être un réactif assez énergique pour expliquer la transformation en histoire patriarcale de la mythologie chaldéenne<sup>1</sup>. Au lieu de chercher la cause de cette transformation dans les instincts de la race, il a préféré la chercher dans les conditions de la vie nomade. Pour expliquer le monothéisme des Hébreux, il allègue cette raison singulière, que les idoles auraient formé un bagage trop encombrant pour être transporté à dos de chameau; la même raison, tirée des difficultés pratiques du transport, lui sert pour expliquer le passage de la légende à l'histoire. Voici ce singulier texte :

« Selon leur esprit évhémériste et opposé à la

1. F. Lenormant, dans le livre cité plus haut, se rapproche de l'opinion de M. Renan. Il admet l'antériorité des récits chaldéens, par rapport aux récits bibliques, et place, comme M. Renan, le point de jonction des traditions à une haute antiquité. Mais il admet aussi que les patriarches étaient monothéistes, en attribuant cette croyance monothéiste à des communications réelles d'Abraham et de ses descendants avec le vrai Dieu. Ainsi exposée, son explication semble préférable aux deux précédentes. Seulement, elle soulève, comme on le comprend aisément, de graves questions théologiques; il attribue, en effet, au moins indirectement, à l'action divine la rédaction d'un récit, en apparence historique, dont les faits sont inexacts et les personnages imaginaires.

mythologie, les Sémites nomades simplifiaient ces vieilles fables, les réduisaient en un petit volume susceptible d'être transporté dans les bagages du nomade. Par le seul fait de passer entre les mains de populations araméennes, ou de pasteurs errants étrangers à l'écriture, ces épopées théogoniques prenaient un air enfantin.

« Amoindris, serrés, sanglés, si j'ose le dire, sur le dos de la bête de somme du nomade, macérés pendant des siècles dans des mémoires sans précision et des imaginations comprimantes, les récits proto-chaldéens ont donné les douze premiers chapitres de la Genèse. »

Nous avouons notre étonnement en présence de ce passage? Est-ce une métaphore que cette réduction des légendes? La métaphore est alors peu intelligible. Est-ce une réalité? Mais, puisqu'il s'agit de nomades ignorant l'écriture, ce seraient des récits parlés, et non des volumes, qui devraient être sanglés et amoindris? Cela a-t-il un sens quelconque? On peut, en outre, se demander comment une histoire dont le caractère saillant est d'être plus claire et plus précise que les légendes de Babylone, a pu devoir ce mérite au fait d'avoir été macérée dans « des mémoires sans précision ». Enfin, « l'imagination comprimante » est encore une découverte absolument inédite; jusqu'à ce jour, l'imagination avait besoin d'être réglée et com-

primée par la raison, et tendait à développer les idées plutôt qu'à les resserrer. L'explication de M. Renan est donc peu admissible.

Reconnaissons néanmoins qu'au milieu de ces idées si étranges, l'auteur de la *Vie de Jésus* nous fournit une notion qui peut nous aider à approcher de la vraie solution du problème. La vie nomade doit être pour quelque chose dans la conservation de souvenirs simples et dépourvus de développements mythologiques. Non pas, sans doute, que le nomade soit nécessairement monothéiste, puisqu'il adore les téraphim qu'il porte avec lui et les rochers qu'il laisse sur sa route. Mais les peuples nomades sont naturellement traditionnels. Ils conservent facilement les croyances de leurs aïeux ; ils raisonnent peu, et se maintiennent volontiers dans un cercle d'idées assez étroit : ce sont des peuples dont la pensée peut rester stationnaire pendant de longs siècles. Il n'en est pas de même des peuples sédentaires, surtout de ceux qui habitent les villes. Le développement de la civilisation, la culture de l'intelligence, la réflexion philosophique, la variété des spectacles qui, frappant les yeux, mettent en mouvement l'imagination, produisent nécessairement une évolution de la pensée qui altère les souvenirs, à moins qu'ils ne soient fixés par l'écriture.

Si l'idée de la réduction des légendes par une

imagination comprimante et par une mémoire sans précision est peu intelligible, l'idée de la conservation de récits simples par une mémoire d'autant plus précise qu'elle contient moins de souvenirs et que l'imagination dormante et calme la laisse en repos, se comprend très bien. En modifiant donc un peu la pensée de M. Renan, nous arrivons à une solution assez vraisemblable du problème. Des récits simples se seront conservés chez les nomades, dans le pays d'Harran, où, selon M. Renan lui-même, l'auteur de la Genèse aurait puisé les traditions qu'il reproduit. Les mêmes récits, plongés dans le milieu actif de la civilisation primitive de Babylone, s'y seront agrandis, développés, et auront fructifié sous la forme mythologique. Cette vieille solution traditionnelle est encore la meilleure et nous semble mieux répondre que les autres aux conditions du problème.

Le système de la réduction des légendes mythologiques ne s'impose donc nullement à nos esprits. Le seul résultat des découvertes modernes sur la chronologie biblique, c'est que les dates généralement admises sur la période antérieure à la vocation d'Abraham n'ont plus aucune valeur, même approximative; c'est que l'antiquité de l'homme est beaucoup plus grande qu'on ne l'a cru jusqu'ici; c'est aussi que les chiffres d'années, dans l'état

actuel du texte, soulèvent des problèmes que l'exégèse n'a pas encore résolus<sup>1</sup>.

### III

D'ailleurs, hors ce point unique, aucun monument récemment découvert ne contredit l'histoire d'Israël tirée de la Bible; au contraire, tous sans exception la confirment. Au fur et à mesure que l'on exhume l'histoire des peuples qui ont été en rapport avec Israël, la sincérité des annales du peuple juif se manifeste. Les textes cunéiformes, la stèle de Mésa sont dans un frappant accord avec le livre des Rois. Les noms des rois d'Israël et des souvenirs de la Syrie, cités par la Bible, se retrouvent sur les monuments assyriens. En Égypte, les murs du Temple de Karnak contiennent le récit de la prise de Jérusalem par Sésac.

S'il n'y a pas de témoignages directs relatifs au séjour des Israélites en Égypte, les témoignages indirects abondent. Ramsès II est bien le construc-

1. Voir sur ce point les articles du P. Brucker dans *la Controverse*, et la thèse de M. Pannier, professeur à l'Institut catholique de Lille, sur les généalogies bibliques.

teur que dépeint Moïse; la ville forte de Pithom, contenant ses magasins, a été retrouvée<sup>1</sup>. En remontant plus haut encore, on reconnaît dans les Héthéens de la Genèse les Khétas des monuments égyptiens, et les Hittites dont les hiéroglyphes spéciaux défient encore la sagacité des interprètes. Le fait inexplicable jusqu'ici d'une expédition d'un roi d'Élam en Palestine est maintenant devenu facile à comprendre, depuis que les briques chaldéennes nous ont appris qu'une dynastie élamite a régné à Babylone. Là encore il y a entre les noms des rois cités dans la Bible et ceux des monuments assyriens une remarquable ressemblance<sup>2</sup>.

Ces confirmations du texte biblique ne sont pas contestées par les savants rationalistes. Ils ne peuvent non plus leur opposer aucune contradiction avérée entre l'histoire biblique et les documents étrangers. Le récit des origines d'Israël qui, dans les siècles précédents, s'élevait comme une colonne isolée, se rattache maintenant en divers points au reste de l'édifice de l'histoire. Partout où il y a eu rencontre, il y a eu accord. Les historiens sacrés n'ont jamais été pris en défaut : leur témoignage

1. Naville, *The store city of Pithom. Egypt exploration fund.*

2. Voir, sur les confirmations du récit biblique, *La Bible et les découvertes modernes*, par M. Vigouroux, chez Berche et Tralin; *Lumière nouvelle apportée par les monuments anciens*, par Sayce, professeur à Oxford, traduction de l'abbé Trochon, chez Lethiellieux.

s'est trouvé sincère partout où il a pu être vérifié par des documents étrangers.

N'est-il pas étrange qu'en présence de tels résultats, on choisisse l'époque même où ces confirmations se manifestent, pour incriminer gravement le texte biblique et lui retirer toute valeur historique? De toutes parts, les témoignages antiques viennent attester la véracité des historiens sacrés. En sortant de leur tombe ou en se réveillant de leur sommeil sur la pierre, les témoins de l'antiquité profane viennent joindre leur voix au concert unanime de l'antiquité juive et chrétienne en faveur des vieilles annales d'Israël. Cela serait-il possible, si, comme le veulent les docteurs modernes, le récit biblique était un tissu d'erreurs, s'il était composé tantôt de légendes pures, tantôt de documents apocryphes, si, d'un bout à l'autre de l'histoire d'Israël, les écrivains avaient employé, comme méthode habituelle, les procédés de ceux qui ont forgé les fausses décrétales? Nous croyons que les hommes impartiaux verront, dans l'accord que nous venons de constater avec les monuments étrangers, une puissante anticipation contre les théories modernes. *A priori*, elles sont très invraisemblables; on a le droit de les discuter avec rigueur, et de leur demander des preuves solides de chacune de leurs assertions.



## CHAPITRE III

### UNE PREMIÈRE HYPOTHÈSE :

Le Pentateuque serait formé de documents divers.

Dépourvus de tout appui de la part des monuments étrangers à la Bible, ceux qui accusent le texte sacré d'erreur en sont réduits à tirer leurs arguments de la Bible même et de leur propre génie. Les limites d'un article ne permettent évidemment pas de réfuter ni même d'exposer la longue série de ces arguments. Nous ne pouvons indiquer que les principaux; nous en choisissons trois qui forment une sorte de progression : ce sont trois coups de sape contre l'antique monument traditionnel. Chacun, si l'argument est fondé, doit ébranler une partie des murailles, et au troisième elles doivent s'écrouler. Voici ces trois arguments fondés sur trois hypothèses : 1° La multiplicité des documents dont serait formé le Pentateuque; 2° l'état de barbarie à peu près complet des Israélites au temps de l'Exode; 3° l'attribution à Moïse de lois inventées

et promulguées longtemps après lui, et, à cette occasion et pour parvenir à ce but, une falsification générale de l'histoire d'Israël accomplie par les prêtres et les docteurs de la loi.

Nous allons exposer rapidement chacune de ces assertions de l'exégèse moderne. Nous nous demanderons ensuite si ces assertions sont fondées et, en supposant qu'elles le soient, si les conclusions qu'on en tire sont légitimes.

Commençons par l'assertion relative à la composition du Pentateuque.

## I

On trouve dans la Genèse certains chapitres et des récits entiers, dans lesquels le nom de la divinité est constamment *Elohim*; d'autres, dans lesquels ce nom est constamment *Jahveh* ou *Jahveh Elohim*. Ce sont comme des morceaux de tons différents, qu'on peut appeler morceaux élohistes et morceaux jéhovistes. Tels sont : le chapitre 1, élohiste; les chapitres 2 et 3, jéhovistes; les chapitres 12, 13, 14, 15, 16, jéhovistes; le chapitre 17, élohiste. Dans d'autres parties de la Genèse, on trouve l'emploi alternatif des deux noms; mais il y a en même temps une incohérence dans le récit et des

répétitions d'un même détail, dans lesquelles certains critiques ont vu la combinaison de deux compositions : l'une jéhoviste, l'autre élohiste.

Nous devons néanmoins nous hâter de reconnaître que les mêmes phénomènes littéraires ne s'étendent pas à toute la Genèse. Dans la dernière partie de l'histoire des Patriarches, l'usage des deux noms paraît beaucoup plus arbitraire : ils sont souvent confondus dans le même récit. La même confusion a lieu dans les premiers chapitres de l'Exode : on trouve encore dans ces récits des répétitions et des incohérences ; mais elles ne semblent avoir aucun rapport avec cette variation de noms. Enfin, à partir du chapitre 6 de l'Exode, le nom de *Jahveh* prédomine complètement, et l'emploi du nom d'*Elohim* devient extrêmement rare.

En résumé, quand on lit la Genèse d'une manière impartiale, on est frappé, dans certains passages, du caractère systématique et intentionnel de l'emploi de ces deux noms ; dans d'autres, cet emploi paraît arbitraire, comme le serait, dans un livre de piété moderne, l'emploi des termes de « Dieu » ou de « Seigneur ».

Tel est le problème, non encore bien résolu, qui a été le point de départ historique des travaux de l'exégèse rationaliste, depuis deux siècles. Nous allons indiquer d'abord la solution proposée par celui qui a découvert la question et l'a étudiée le pre-

mier, par Astruc; nous indiquerons ensuite l'état actuel des opinions à ce sujet, dans la critique rationaliste; puis nous proposerons notre solution personnelle.

## II

L'hypothèse d'Astruc n'avait rien d'offensif pour l'orthodoxie la plus rigoureuse. Tout au contraire, elle semblait destinée à fortifier le caractère historique du commencement de la Bible.

Il suppose que Moïse avait, pour écrire la Genèse, recueilli et combiné plusieurs documents antérieurs, dont les deux principaux étaient caractérisés par l'emploi des noms *Elohim* et *Jehovah* pour désigner la divinité. Cette distinction cesse au commencement de l'Exode : cela provient, disait Astruc, de ce que, à partir de ce moment, c'est Moïse qui rédige lui-même la narration. Partant de cette hypothèse, Astruc établit un partage de la Genèse en deux colonnes, contenant l'une la partie élohiste, celle où Dieu est appelé *Elohim*, l'autre la partie jéhoviste, celle où il est appelé *Jahveh*.

Quelle est la valeur de cette hypothèse? Elle a certainement un bon point de départ : le partage en élohiste et jéhoviste s'accomplit d'une manière

assez vraisemblable dans les premiers chapitres de la Genèse. Le premier chapitre est élohiste : au second apparaît le nom de *Jahveh*, joint, il est vrai, à *Elohim*, ce qui s'explique bien. On comprend en effet que Moïse, en réunissant deux documents, a dû prévenir le lecteur contre l'idée que *Jahveh* et *Elohim* seraient des dieux différents, et qu'il ne pouvait le faire mieux qu'en joignant les deux noms. Les deux noms restent unis jusqu'à la fin du chapitre 6. Une seule exception se rencontre : Dieu est appelé trois fois *Elohim* par le serpent et par Ève, dans l'entretien qui a amené la chute. Nonobstant cette anomalie, ces deux récits semblent bien caractérisés par l'emploi des deux noms.

Il faut ajouter qu'il y a d'autres signes d'une origine diverse. Le récit de la création de l'homme et de la femme, qui a été fait en abrégé dans le chapitre 1, en ces mots : « il les créa mâle et femelle », est repris avec détail dans le chapitre 2. Il y a entre les deux chapitres une rupture de continuité, une sorte de hiatus. Puis, le caractère des récits est différent. Le premier est majestueux et philosophique : les êtres surgissent à l'existence sur la parole d'*Elohim*. Le second récit est plus naïf, plus anthropomorphique. *Jahveh-Elohim* façonne le corps de l'homme, plante le jardin, converse avec Adam, se promène dans le jardin à la fraîcheur du soir, fabrique des vêtements pour Adam.

et Ève. Sans doute encore, une profonde philosophie se trouve engagée sous ces formes sensibles; néanmoins, il y a assez de différence pour qu'on soit porté à supposer des auteurs différents, ou même des époques ou des lieux de composition différents. En tous cas, si c'est le même auteur, il y a évidemment eu chez cet auteur une intention bien formelle de donner aux deux récits un caractère distinct; et il n'est pas moins évident que l'emploi des noms *Elohim* et *Jahveh* est systématique.

Jusqu'ici donc, l'hypothèse d'Astruc se présente comme très vraisemblable. Mais la division des documents supposés est moins claire, à mesure qu'on avance dans la lecture du texte. Dans le récit du déluge, les noms d'*Elohim* et de *Jahveh* sont mêlés; mais le récit lui-même paraît double; et on peut supposer, avec une certaine vraisemblance, qu'il y aurait une combinaison de deux textes: l'un élohiste, l'autre jéhoviste. Néanmoins l'accord est difficile à établir. Le partage fait par Astruc diffère du partage fait par Lenormant; celui-ci diffère du partage de Reuss: il y a des anomalies étranges. Ainsi il est dit que Noë entra dans l'Arche comme *Elohim* le lui avait ordonné, et que *Jahveh* ferma la porte sur lui. Cependant, comme ce récit est la continuation de celui de la création, l'idée de deux continuations différentes de chacun des récits qui auraient été fondus ensemble n'est pas invraisemblable.

La prolongation de l'hypothèse au delà de la vocation d'Abraham est beaucoup plus difficile à faire. Les cinq premiers chapitres de l'histoire d'Abraham sont exclusivement jéhovistes. Puis, vient un chapitre entièrement élohiste, qui ne se rattache d'aucune manière à ceux du commencement de la Genèse. Le chapitre suivant est jéhoviste. Puis les deux noms se mêlent dans les mêmes récits. Ainsi, dans l'histoire du sacrifice d'Isaac, c'est Elohim qui ordonne le sacrifice, et c'est Jahveh qui substitue une victime animale au fils d'Abraham.

Les rationalistes modernes ont, du reste, constaté eux-mêmes cette confusion. Ils se sont crus obligés, pour expliquer le mélange des noms d'*Elohim* et de *Jahveh*, de supposer un troisième document, qu'ils ont nommé second élohiste, distinct du premier, celui qui contenait le récit de la création. Ce second élohiste serait le plus ancien des trois documents et aurait été combiné d'abord avec le jéhoviste; puis le récit combiné aurait été uni au premier élohiste. Cette hypothèse, que nous n'avons pas à apprécier en elle-même, suffit pour condamner le système d'Astruc. Elle montre, en effet, que l'on ne saurait attribuer, en général, la distinction entre les textes élohistes et les textes jéhovistes à deux documents principaux que Moïse aurait combinés.

L'hypothèse d'Astruc, sous sa forme première

n'a satisfait ni les rationalistes ni les défenseurs de la tradition. Comme elle contenait l'idée que les deux documents avaient été réunis par Moïse lui-même, elle devait déplaire aux rationalistes. Mais, d'autre part, cette division en documents a paru suspecte aux défenseurs de la tradition : ils ont craint qu'elle ne conduisît à ébranler plus fortement l'unité de l'œuvre de Moïse, et leur crainte a été justifiée par l'événement.

### III

Cette idée de documents distincts, combinés entre eux, a germé dans la tête des exégètes.

Depuis l'apparition du livre d'Astruc, ç'a été une vraie floraison de systèmes, ou plutôt une poussée de buissons, nous pouvons ajouter, de buissons épineux. Entreprendre, je ne dirai pas l'exposé, mais l'énumération des systèmes qui ont poussé sur la tige unique de la distinction des deux premiers chapitres de la Genèse, l'un élohiste et l'autre jéhoviste, serait dépasser les limites d'un article de Revue. On trouvera cet exposé dans l'introduction de Reuss à la traduction de la Bible.

On y voit l'hypothèse des fragments, celle du document fondamental (*Grundschrift*) élohiste et de



son supplément jéhoviste; la théorie d'Ewald, qui énumère jusqu'à six ou sept auteurs différents; celle de Knobel, qui joint au document primitif un livre de législation et un livre de guerre; celle de Michel Nicolas, qui attribue ces deux documents à deux écoles religieuses différentes, l'une ayant son centre dans le Nord, l'autre dans le Sud de la Palestine; puis la découverte du second élohiste, etc., etc. C'est un vrai kaléidoscope d'hypothèses constamment changeantes.

Voici le trait commun de tous ces systèmes. Ils partent de l'idée préconçue que les deux documents élohiste et jéhoviste, commençant au premier chapitre de la Genèse, doivent se prolonger à travers tout le Pentateuque, et même le livre de Josué. Ils cherchent à discerner ces documents l'un de l'autre par une analyse des textes, relevant les incohérences, les contradictions apparentes, les répétitions. Quand ils échouent à expliquer ces anomalies par deux documents, ils ont recours à un plus grand nombre, ou bien ils supposent des retouches et des corrections faites à des documents antérieurs.

Ces analyses sont très subtiles. Elles ont, dans certains cas, une apparence de vérité; néanmoins, si on les sépare de l'idée préconçue des documents multiples, elles perdent beaucoup de leur valeur; et dans bien des cas, en relisant le texte lui-même, on voit disparaître les prétendus signes de docu-

ments distincts : ils se réduisent à des anomalies insignifiantes, qui ne prouvent qu'une chose, que le mode de composition des narrateurs hébreux n'est pas aussi clair et aussi simple que le nôtre.

L'objection tirée des noms de Dieu contre l'authenticité du Pentateuque est donc vaine : c'est un fantôme, qui disparaît quand on le regarde en face. Et les auteurs rationalistes les plus récents l'ont reconnu eux-mêmes. Reuss ne mentionne cette distinction qu'à la fin de son introduction, sans y attacher d'importance ; certains auteurs ont renoncé même aux dénominations d'élohiste et de jéhoviste, et ont cru préférable de désigner les documents par des lettres de l'alphabet, A, B, C, D, etc.

La controverse relative au Pentateuque est maintenant transportée sur un autre terrain, sur celui de la législation mosaïque. C'est par des considérations tirées des diverses portions du code attribué à Moïse que l'on cherche à diviser le Pentateuque en documents distincts, publiés à diverses époques. Nous devons convenir que ce nouvel ordre de recherches a fait, pour un temps du moins, succéder au chaos antérieur un système plus ferme, plus déterminé et accepté par un plus grand nombre de critiques. Une hypothèse hardie, inventée par un disciple de Reuss nommé Graf, reprise, après la mort prématurée de ce critique, par Wellhausen, autre disciple du même professeur, adoptée

tardivement, et non sans répugnance, par le maître lui-même, a pris pour un temps le dessus sur toutes les autres. Ses défenseurs se sont crus vainqueurs et maîtres du terrain de la science : ils ont présenté leur opinion comme une certitude, et beaucoup d'esprits ont cru devoir s'incliner devant cette théorie comme devant une sorte d'orthodoxie scientifique. Graf divise le Pentateuque en trois documents : le jéhoviste et l'élohiste, qui seraient la continuation des deux premiers chapitres de la Genèse ; et le Deutéronome, qui est une œuvre à part. Il place la composition des documents jéhovistes au neuvième siècle avant l'ère chrétienne, celle du Deutéronome au temps de Josias, peu avant la captivité de Babylone, et celle de l'élohiste (qui comprend le premier récit de la Genèse) au temps d'Esdras, lors de la restauration du temple et de son culte.

Mais le triomphe de cette théorie n'a pas été complet, et ne paraît pas devoir être durable : si elle résout certaines difficultés, elle est loin de les résoudre toutes. Il faut avoir recours à des hypothèses accessoires, supposer un troisième document ou des lacunes, ou retoucher des récits partiels pour qu'ils se rejoignent. Souvent aussi (je parle toujours comme un profane), après avoir admiré la subtilité ingénieuse de la décomposition rationaliste, il m'est arrivé de relire le récit entier

de la Bible, et de trouver le récit primitif aussi continu et aussi vraisemblable, sinon plus, que les fragments qui ont été découpés dans sa trame <sup>1</sup>. Enfin, il faut observer que le point capital, la continuité des deux grands documents, n'est pas démontré. Quand il serait certain que divers épisodes du récit de l'Exode ou de la conquête sont formés de deux récits combinés ensemble, cela ne prouverait nullement que la combinaison n'a pas été faite par Moïse lui-même, et que l'auteur du livre de Josué n'a pas imité ce même mode de composition. On retrouve du reste la même apparence de dualité du récit dans le livre des Rois, que personne ne considère comme formant une même œuvre avec le Pentateuque <sup>2</sup>.

Il faudrait avant tout démontrer la continuité de chacun des deux grands documents. Or, jusqu'à présent, je ne sache pas qu'une démonstration rigoureuse de ce genre ait été essayée. Il n'y a donc pas de preuve démonstrative de la théorie nouvelle, au moins de preuve intelligible pour les profanes.

A défaut de telles preuves, les exégètes de la nouvelle école ne se gênent pas pour invoquer un argumentassez singulier en pareille matière, l'argu-

1. Voy., dans la traduction de la Bible par Reuss, certains épisodes, tels que le départ de Jacob pour la Syrie, les plaies d'Égypte, la révolte de Coré, Dathan et Abiron.

2. Voy., dans la traduction de Reuss, l'histoire de David et de Goliath.

ment d'autorité. Les profanes n'y entendent rien, disent-ils ou semblent-ils dire. Il faut être hébraïsant, il faut avoir étudié spécialement la critique biblique pour apercevoir avec évidence la distinction des morceaux dont l'Hexateuque est composé. Or tous les hébraïsants, tous les critiques, sont d'accord, tous admettent la grande distinction de l'élohiste et du jéhoviste : tous placent à *peu près* les mêmes chapitres ou portions de chapitre sous l'une ou l'autre rubrique.

Nous avouons que cet argument nous touche peu. Outre que l'accord entre les critiques rationalistes, qui, d'un commun aveu, n'est qu'approximatif, est moins grand qu'on ne le suppose<sup>1</sup>, cet accord, fût-il parfait, ne prouverait pas grand'chose. De quel droit, en effet, rejettent-ils le témoignage des hébraïsants qui défendent les idées traditionnelles? Ils les accusent d'avoir un parti pris en faveur de la tradition ; mais cette accusation n'est pas prouvée, et se retourne contre ceux qui la mettent en avant. Il suffit, en effet, de parcourir les écrits de la plupart de ces savants ; il suffit de voir en particulier comment ils traitent les questions historiques générales qui relèvent du bon sens plutôt que

1. Joseph Halévy, dans ses recherches bibliques (*Revue des études juives*), expose les opinions contradictoires des critiques rationalistes sur certains chapitres de la Genèse et montre avec évidence la faiblesse de leurs arguments.

d'une science de détails, pour reconnaître que l'impartialité leur fait totalement défaut. Nous pouvons ajouter qu'elle a fait aussi défaut à leurs devanciers dont ils suivent les errements. Les uns et les autres soutiennent leurs théories avec une passion qui rend leur témoignage suspect, sans pour cela incriminer leur bonne foi; on croit si facilement ce qu'on a envie de croire et besoin de croire.

Le système des grands documents, la distinction entre la partie élohiste et la partie jéhoviste de l'Hexateuque, n'ont pas été créés dans la tranquille méditation d'une étude pacifique. Ce système a été dès l'origine et est resté longtemps, si tant est qu'il n'est pas encore aujourd'hui, une véritable arme de guerre contre l'enseignement traditionnel, qui attribue à Moïse la composition du Pentateuque. L'hypothèse d'Astruc n'est devenue féconde qu'entre les mains des adversaires de la tradition. C'est dans l'ardeur de la lutte que le système s'est formé; c'est pendant le combat qu'a été constituée une sorte de tradition en faveur de l'hypothèse, peu vraisemblable *a priori*, de la combinaison artificielle de plusieurs longues histoires en une seule. La vérification de l'hypothèse a été cherchée avec beaucoup d'art, de persévérance et d'habileté. L'accord sur la division du texte en deux parties ne s'est jamais fait complètement; s'il s'est produit d'une manière très imparfaite, si certaines bases de

la division ont été acceptées de tous, c'est que, l'hypothèse étant une fois posée, il s'est trouvé une manière de partager le texte qui répondait mieux à l'idée première et demandait moins d'hypothèses accessoires : c'est à celle-ci qu'on s'est arrêté après bien des tâtonnements.

On aurait donc tort de s'appuyer, pour admettre, à titre de vérité scientifique, les nouvelles théories, sur le simple témoignage des critiques de l'école moderne. L'argument d'autorité, toujours suspect en matière de critique, est ici sans force ; et ce serait manquer d'indépendance d'esprit que de se fier sans motif à la parole de ceux qui déclarent si hardiment que la science parle par leur bouche.

Qu'il me soit permis d'observer en passant qu'on trouve chez certains chrétiens une disposition étrange. D'une sévérité de critique extrême quand il s'agit d'une opinion conforme à la tradition, ils sont prêts à accepter très aisément les assertions des adversaires et à leur accorder sans un examen suffisant une valeur scientifique qu'elles n'ont pas.

#### IV

Il est d'ailleurs intéressant de chercher si, en

dehors de la théorie des documents, il n'existe pas certains motifs pour expliquer l'emploi des deux noms de Dieu que l'on trouve dans la Bible. Peut-être l'explication totale se trouve-t-elle dans une combinaison de diverses explications partielles. Nous prévenons ici le lecteur que nous entrons sur le terrain des hypothèses, ou plutôt que nous y restons; car nous ne pouvons pas donner d'autre nom à la théorie d'Astruc et à celles qui lui ont succédé.

Commençons par examiner s'il y a, dans la signification des deux noms *Elohim* et *Jahveh*, un motif pour employer l'un plutôt que l'autre.

*Elohim* est un nom qui s'applique aux dieux païens et au vrai Dieu. C'est donc un nom qui désigne la nature divine, la divinité, plutôt qu'un individu ou une personne divine. *Jahveh*, au contraire, est essentiellement un nom propre, un nom personnel, le nom d'un individu. On dit : plusieurs *Elohim*; on ne dit jamais : plusieurs *Jahveh*. On dit : l'*Elohim* de tel peuple; on ne dit jamais : le *Jahveh* de tel peuple. On ne dit pas : mon *Jahveh*; mais : *Jahveh* mon *Elohim*, *Jahveh* mon dieu. C'est même une particularité remarquable du nom de *Jahveh*, qu'il n'a jamais été appliqué à plusieurs êtres. Il existe dans la mythologie phénicienne une foule de Baal, dans la mythologie grecque bien des Jupiter et des



Apollon; on n'a jamais parlé que d'un seul *Jahveh*.

Il y a donc dans le nom d'*Elohim* une idée d'universalité. Quand on appelle le vrai Dieu : *Elohim*, cela veut dire directement le Dieu qui équivaut à tous les dieux, le Dieu du monde entier, le Dieu de tous les peuples, le Dieu de la nature, la Providence générale qui gouverne le monde. *Jahveh*, au contraire, désigne un individu divin. Il est donc naturel d'appliquer ce terme à Dieu en tant qu'il s'occupe des individus, qu'il est en rapport individuel et personnel avec eux. Aussi voyons-nous que *Jahveh* est le nom du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. *Jahveh* est le Dieu de la conscience, parce que la conscience est individuelle. C'est le Dieu de la révélation surnaturelle, parce que cette révélation est une œuvre exceptionnelle, une dispensation surajoutée à la Providence générale qui a établi l'œuvre de la nature.

C'est aussi, il est vrai, le Dieu infini, transcendant, « celui qui est »; mais cet attribut métaphysique se présente sous un autre aspect que ceux que désigne *Elohim*.

*Elohim*, c'est le Puissant, la Force par excellence, la Cause universelle qui embrasse et domine toutes les causes; *Jahveh*, c'est l'Être par soi, l'Être par excellence, celui devant qui les autres n'existent pas. *Elohim*, c'est le Dieu qui produit tout,

qui est partout, le Dieu immanent; *Jahveh*, c'est le Dieu transcendant, le Dieu saint, le Dieu séparé de tous les autres êtres. *Elohim* est invoqué sous le même nom que les dieux païens, il est le vrai Dieu, les autres sont les faux dieux; *Jahveh* est un nom incommunicable : le donner à une créature serait un blasphème ; on ne le prononce que dans le tremblement de l'adoration. Le monothéisme considéré comme culte d'*Elohim* est un monothéisme expansif, dont l'exagération serait le panthéisme et le culte d'un Dieu impersonnel. Le monothéisme où *Jahveh* est invoqué est le monothéisme exclusif, dont l'exagération serait le culte d'un Dieu limité, local et national.

*Elohim* et *Jahveh* s'opposent encore sous un autre rapport. *Elohim* est le créateur, le père, le législateur; *Jahveh* est le Dieu révélateur, le Dieu protecteur, le Dieu sauveur. Toutes ces divergences proviennent de cette première différence entre la désignation du vrai Dieu par la nature divine, et sa désignation par un être individuel divin, ayant un nom propre.

Dans quelle mesure cette distinction, cette nuance de signification a-t-elle influé sur l'emploi des noms? Il est difficile de le dire. Mais peut-être la question deviendra-t-elle moins obscure, si l'on envisage les circonstances historiques auxquelles se rapportent ces expressions.

Nous n'avons point à nous occuper de la période antérieure à Abraham. Avant le déluge, il est certain que les langues sémitiques n'existaient pas. Ces deux noms, s'ils étaient déjà en usage, avaient une autre forme et ont dû être traduits. Nous ne pouvons rien savoir sur une époque aussi reculée. Mais à partir d'Abraham, pourvu que l'on admette la véracité du récit biblique, l'emploi réel des deux noms peut être déterminé avec une suffisante vraisemblance. A partir de la vocation d'Abraham jusqu'à la grande vision racontée au chapitre 17, le nom de *Jahveh* est seul employé. C'est sous ce nom qu'Abraham invoquait Dieu. Au chapitre 17, il y a une vision singulière. *Jahveh* apparaît à Abraham et lui dit : « Je suis El Schaddaï, le Dieu tout-puissant. » Il change le nom d'Abram en celui d'Abraham. Il lui ordonne d'instituer la circoncision. A partir de ce moment, dans tout le chapitre, le nom d'*Elohim* remplace celui de *Jahveh*. Le changement du nom divin correspondant au changement du nom d'Abraham mérite notre attention. C'est le moment où, pour la première fois, par le rite de la circoncision, Abraham établit dans sa famille et dans sa clientèle le culte du vrai Dieu.

Jusqu'alors, il invoquait personnellement *Jahveh*. Il croyait que *Jahveh* était le vrai Dieu ; mais son entourage ne considérait *Jahveh* que comme

le Dieu particulier d'Abraham. Cela paraît clairement dans les récits du voyage d'Éliézer allant chercher une épouse pour Isaac. Abraham l'envoie au nom de *Jahveh*, le Dieu du ciel et de la terre (l'*Elohim* du ciel et de la terre); Éliézer invoque *Jahveh*, l'*Elohim* de son maître Abraham. Or, si Abraham a établi une religion en instituant la circoncision, nous avons lieu de supposer que c'est le culte et l'invocation d'*Elohim* qu'il a fondés dans la tribu dont il était le chef. Voici les motifs de cette opinion. Tous les peuples descendants d'Abraham : Ismaélites, Édomites, etc., ont invoqué *El*, qui est synonyme d'*Elohim*; aucun n'a invoqué *Jahveh*. Ce dernier nom paraît même être tombé en désuétude chez les Israélites, puisque Moïse, après la vision du buisson ardent, s'attend à ce que les Israélites, à qui il parlera au nom du Dieu de leurs pères, demanderont quel est son nom? Le livre de Job, écrit par un Israélite, se sert du nom de *Jahveh* dans la préface; mais, lorsqu'il fait parler des Orientaux non-israélites, il ne leur met jamais ce nom dans la bouche.

Mais pourquoi l'emploi du nom d'*Elohim*, au lieu de celui de *Jahveh*, dont Abraham se servait lui-même? C'est sans doute parce qu'à cette époque le nom de *Jahveh* ne convenait pas pour désigner d'une manière populaire le Dieu universel et tout-puissant. Le sens de ce nom était inconnu :

on savait seulement qu'il protégeait Abraham et lui apparaissait; mais aucun grand miracle n'avait prouvé aux hommes que le Dieu d'Abraham était le Dieu suprême. Abraham le croyait, mais il ne pouvait donner la preuve de sa croyance. Au contraire, en établissant le culte d'*Elohim*, Dieu unique, il parlait à la raison, il faisait appel aux anciennes traditions monothéistes. Chaque peuple avait son *Elohim*. Abraham dit à ses serviteurs : « Il n'y a qu'un seul *Elohim*, invisible; c'est celui-là qu'il faut adorer. » Il est vrai que bientôt, pour opposer l'*Elohim* vrai aux faux *Elohim*, on l'appela l'*Elohim* d'Abraham, d'Isaac et de Jacob; mais cela n'empêche que le nom général, clair et intelligible de la divinité, le nom de Dieu ne fût très propre à exprimer l'idée du Dieu unique et à la répandre parmi ceux qui entouraient Abraham et qui dépendaient de lui; tandis que le nom de *Jahveh*, nom propre dont le sens était inconnu, aurait été bien plus aisément interprété dans le sens d'un dieu païen, d'un Dieu purement familial. Le vrai Dieu était plus facilement connu sous le nom général de Dieu d'Abraham, Dieu invoqué par Abraham, que par le nom plus spécial et plus étroit de *Jahveh*.

Donc nous pouvons supposer avec vraisemblance qu'à partir de la vision citée plus haut et de l'institution de la circoncision, il a existé un culte du

vrai Dieu sous le nom d'*El Elohim*, *El Shaddaï*, à côté du culte personnel et privé qu'Abraham et ses descendants directs rendaient au même Dieu sous le nom de *Jahveh*. Cette vision solennelle a eu sans doute pour but de faire connaître à Abraham la volonté que le vrai Dieu *Jahveh-Elohim* avait d'être invoqué sous le nom d'*El* et d'*Elohim*.

On s'explique alors pourquoi, dans les chapitres suivants, les noms d'*Elohim* et de *Jahveh* sont employés alternativement, tantôt d'une manière arbitraire, tantôt en raison de leur sens particulier et de la manière différente dont ils représentent la divinité, comme nous l'avons expliqué plus haut. La supposition, dans cette histoire patriarcale, de documents distincts, pour expliquer les noms d'*Elohim* et de *Jahveh*, semble tout à fait gratuite. La suite du récit confirme ce que nous venons de dire. Jacob invoquait Dieu tantôt sous le nom de *Jahveh*, tantôt sous celui d'*Elohim*. Il invoquait aussi le Dieu craint par Isaac sous ce nom spécial<sup>1</sup>. Il bâtit un autel à *Jahveh* et le consacra à *El Elohe Israël*, ce qui veut dire : Dieu (le vrai Dieu) est le dieu d'Israël<sup>2</sup>.

Le culte de Dieu sous le nom d'*Elohim* dure jusqu'aux visions de Moïse. Dans la vision que nous avons rappelée, Dieu prend le nom de *Jahveh*, en

1. Genèse, xxxi, 53.

2. Genèse, xxxiii, 20.

faisant allusion à la vision d'Abraham où il s'est manifesté sous le nom d'*El Shaddaï*. Il ordonne désormais de l'invoquer sous le nom de *Jahveh*. Là commence, avec Moïse, une sorte de nouvelle religion monothéiste, une religion jéhoviste succédant à la religion élohiste. Au lieu du nom commun, c'est le nom propre qui sert à désigner le vrai Dieu.

Mais ce nom propre est maintenant expliqué quant à son sens intime : « Celui qui est. » Il est manifesté par des miracles. Désormais le vrai nom du vrai Dieu sera le nom qu'il porte en Israël, le nom glorifié par la défaite des Égyptiens et par les miracles de l'exode et du Sinaï. La nouvelle forme du monothéisme sera un peu différente de l'ancienne : elle sera militante. Il faudra sacrifier, détruire devant Jahveh tous les dieux étrangers, au lieu que, pour adorer Elohim invoqué par Abraham, il suffisait de reconnaître que le Dieu de tous les peuples est le même.

Cette forme plus exclusive était nécessaire en raison des circonstances.

Le paganisme avait pris plus de force depuis le temps d'Abraham : le théisme vague des anciens temps avait fait place à un grossier panthéisme. Le nom d'*El* et *Elohim*, au lieu de désigner le Père céleste, tendait, chez les peuples sémitiques, à ne plus désigner qu'un principe obscur et inconscient : son homonyme *Ilu* n'est plus adoré chez les

Assyriens; les dieux nationaux personnels et vivants l'ont rejeté dans l'ombre. Il fallait, pour lutter contre cette force croissante du panthéisme polythéiste, que le vrai Dieu devînt un Dieu national; il fallait que sa personnalité fût mise en évidence en même temps que sa toute-puissance.

C'est pour cela que Jahveh, le Dieu personnel par excellence en même temps que le Dieu infini et transcendant, se fait le Dieu d'Israël, et s'unit étroitement au peuple qu'il a choisi, le conduit dans la terre promise aux patriarches et la lui donne en héritage; dès lors, dans le récit de l'exode et de la conquête, le nom de *Jahveh* prévaut.

Ici les lecteurs de M. Renan reconnaîtront que je me sers des mêmes termes que lui : j'admets un élohisme patriarcal auquel succède le jéhovisme. Je crois en effet que M. Renan a eu, sur ce point, une vue juste, bien que cette vue ait été altérée par son système fanatique de négation du surnaturel. Sa passion anti-biblique, sa passion contre le vrai Dieu l'a égaré. Au lieu de voir dans l'élohisme et le jéhovisme deux aspects, deux nuances du monothéisme, il a travesti ces formes religieuses en deux espèces de paganisme : l'un le culte des *elohah*, génies de la nature, dont l'existence n'a d'autre preuve que la forme plurielle du mot *Elohim*; l'autre le jéhovisme, adoration d'un Dieu païen, ca-



précieux, injuste, cruel. Ces assertions sont directement contraires au texte sacré.

D'un autre côté, c'est du texte seul que M. Renan tire son histoire. C'est en lisant le texte sacré, comme nous le faisons, que M. Renan a deviné l'existence, dans l'histoire d'Israël, de deux périodes religieuses ayant certains caractères différents. Mais, cela fait, au lieu de les décrire d'après le texte, qui nous montre deux aspects du monothéisme, l'un plus expansif, l'autre plus exclusif, mais toujours d'accord sur l'idée du Dieu unique, personnel, transcendant, il a transformé l'un de ces aspects en un culte de génies multiples et inférieurs, l'autre en celui d'un Dieu local, limité et injuste.

Par ce procédé arbitraire, en se servant du seul document qu'il possédait pour en tirer ce qui n'y est pas contenu, il s'est imposé une difficulté insoluble. Il s'est obligé à montrer comment la fusion de ces deux paganismes a produit plus tard le monothéisme sublime et élevé des grands prophètes : il y a là une genèse absolument inadmissible.

Rien de plus naturel, au contraire, que de supposer qu'une doctrine riche et féconde, parce qu'elle est souverainement vraie, comme la doctrine monothéiste, prenne, suivant les circonstances, divers aspects ; que le vrai Dieu se montre tantôt comme l'Être adoré sous des noms divers

par des peuples ignorants, tantôt comme l'Être devant qui tout autre dieu doit disparaître.

Si réellement notre hypothèse est fondée; s'il y a eu, quant au nom de la divinité et quant à l'attitude de ses adorateurs à l'égard des peuples païens, variations successives; si Abraham, tout en invoquant Jahveh, a enseigné le culte d'Elohim, du vrai Elohim, unique et tout-puissant, invitant les païens à reconnaître en cet être le Dieu qu'ils cherchaient et adoraient sous de faux noms; si au contraire, après l'exode, les Israélites adorateurs de Jahveh, leur Dieu national, mais sachant que Javeh est le Dieu tout-puissant, ont une attitude militante et exclusive à l'égard des sectateurs des autres dieux, une conclusion très importante peut être tirée de cette différence : on peut en conclure que la Genèse n'a pas pu être écrite à une autre époque que celle de Moïse.

Comment, en effet, un écrivain israélite du temps des prophètes aurait-il pu inventer une histoire comme celle des patriarches, nous montrant la naissance et le développement d'un monothéisme nouveau, qui se dégage du paganisme avant de le combattre? Comment un écrivain du temps des prophètes, du temps de Samuel et d'Élie, luttant contre Baal et Astarté, aurait-il pu décrire les relations entre Jacob et Laban : Laban jurant par le dieu de Nachor et de Taré, tandis que Jacob jure par celui

que craignait Isaac ; Jacob purifiant son camp des idoles, mais les enterrant sous un térébinthe, au lieu de les brûler et de mettre à mort leurs adorateurs, comme l'avaient voulu les prophètes postérieurs ? En lisant la Genèse et l'Exode, nous voyons se succéder deux époques religieuses d'un caractère différent, bien que l'idée principale soit la même. Ne s'ensuit-il pas que l'auteur de ce livre a connu ces deux époques, qu'il s'est trouvé à la jonction de ces deux périodes, voyant finir l'une et commencer l'autre ? Et ainsi, n'est-ce pas Moïse, ou un contemporain de Moïse, qui est désigné comme l'auteur d'un tel récit ?

Telle est l'hypothèse qui nous paraît la plus vraisemblable pour expliquer, dans l'histoire patriarcale, la distinction des noms divins. Elle nous paraît préférable, pour cette partie de la Bible, à celle des documents distincts, du jéhoviste inséré entre le premier et le second élohiste. Elle cadre bien avec l'emploi des deux noms dans le récit. Jusqu'à l'institution de la circoncision, il ne s'agit que du culte privé d'Abraham : c'est *Jahveh* qui est invoqué. Au chapitre 17, le culte nouveau est institué sous le nom d'*Elohim*. Dans la suite, les deux noms sont alternativement employés, à cause de la coexistence du culte privé et familial et du culte de la tribu : leur emploi semble devenir à peu près arbitraire. A partir de la vision de Moïse,

c'est le culte de *Jahveh* qui devient national, et ce dernier nom prévaut.

Comme on a pu le remarquer, ces considérations ne s'appliquent qu'à l'histoire des patriarches. En ce qui concerne les récits primordiaux de la Genèse, j'avoue, sans en avoir une certitude absolue, que l'hypothèse des documents élohistes et jéhovistes me paraît meilleure. Je ne donne point ces hypothèses comme certaines, mais elles me semblent plus vraisemblables que celles qui ont été exposées jusqu'ici. Astruc aurait donc eu raison de distinguer deux documents : son tort aurait été de prolonger la distinction trop loin ; et ce tort aurait été exagéré, au lieu d'être corrigé, par ses successeurs. En tout cas, il est évident qu'il n'y a rien, dans ces noms divins, qui soulève une véritable difficulté contre la foi.

## V

Supposons maintenant la théorie des documents divers solidement démontrée. Quelle en serait la conséquence relativement à l'histoire ? Il faudrait évidemment abandonner l'opinion traditionnelle, qui fait de Moïse l'auteur unique du Pentateuque.

entier. Les documents composants se prolongeant plus loin que la mort de Moïse ne pourraient ni avoir été entièrement rédigés, ni surtout avoir été unis et combinés par lui. Mais serait-on pour cela autorisé à déclarer Moïse étranger à la composition de ces documents, et à reculer leur rédaction de plusieurs siècles? Nullement. De ce que la tradition se serait trouvée en défaut sur un point, il n'y aurait pas lieu d'en conclure qu'elle est entièrement mensongère.

La tradition place le Pentateuque à l'époque de Moïse : elle dit que Moïse en est l'auteur. Cette assertion peut s'entendre d'une manière large et d'une manière précise. Elle est entendue d'une manière précise lorsqu'on admet que Moïse a écrit tout le Pentateuque. Elle est entendue d'une manière plus large lorsqu'on soutient seulement que Moïse a, par ses écrits, par ses récits et ses lois, fourni la matière du Pentateuque. Si à cette pensée on ajoute celle que Moïse aurait tracé le plan de l'œuvre, qu'il l'aurait commencée, et que d'autres l'auraient achevée selon ses instructions, il n'y aurait pas de grave inexactitude de langage à le déclarer auteur de l'œuvre entière.

Je suis loin de dire qu'une pareille interprétation de l'idée traditionnelle soit la véritable, ni surtout qu'il soit permis de s'écarter à ce point de l'enseignement commun : ce sont des questions que je n'ai point à traiter ici. Je dis seulement que cette

interprétation large est la conséquence extrême que l'on pourrait tirer de l'hypothèse des trois documents. Déjà on admet que la fin du Deutéronome, qui contient le récit de la mort de Moïse, est l'œuvre d'un continuateur. Un exégète non suspect, Cornelius a Lapide, parle de l'hagiographe qui a mis en ordre les journaux de Moïse. L'hypothèse des documents exigerait seulement que l'on supposât plusieurs continuateurs ou coopérateurs à l'œuvre de Moïse et qu'on leur attribuât une part plus grande à la rédaction entière. Elle ne permettrait pas à elle seule d'établir une séparation entre le Pentateuque et l'auteur auquel la tradition le rapporte. Par là même, cette hypothèse est tout à fait insuffisante pour ôter au Pentateuque son caractère historique.

En effet, que Moïse ait eu, dans la rédaction, une plus ou moins grande part (pourvu qu'il l'ait commencée et qu'elle ait été continuée de son temps par ses successeurs), cela est important au point de l'exégèse proprement dite et de la valeur de la tradition relative à l'auteur du Pentateuque ; mais cela importe peu au point de vue de l'histoire et de la certitude des faits racontés.

## CHAPITRE IV

### UNE SECONDE HYPOTHÈSE :

Israël, au temps de l'exode, n'était encore qu'un peuple barbare.

Les exégètes qui veulent renouveler l'histoire biblique sont obligés de joindre à la première hypothèse, celle des deux documents, une seconde assertion dont la preuve est à leur charge, celle de la barbarie du peuple d'Israël au temps de l'exode. C'est cette seconde hypothèse seule, qui, plaçant un intervalle de plusieurs siècles entre l'époque de Moïse et celle de la rédaction des documents, met sérieusement en question la véracité de ceux-ci. Elle est beaucoup plus importante que la première. Voici en quoi elle consiste.

Les Israélites dans le désert étaient, selon cette opinion, une horde de nomades. Ils avaient vécu sur les frontières de l'Égypte, sans avoir pris part à sa civilisation. L'écriture leur était inconnue ou du moins si peu familière, que les choses se passaient comme si elle n'existait pas. Ils n'avaient

jamais vécu que sous la tente et ne savaient pas cultiver la terre. C'est après la conquête de Chanaan qu'ils ont commencé à marcher dans la voie du progrès. La période des Juges est l'âge héroïque de la nation, correspondant à l'âge mythologique de la Grèce. La civilisation commence à poindre au temps de Samuel et de David.

Partant de cette hypothèse, ils déclarent que l'existence d'une histoire écrite, celle des récits historiques en prose, celle d'une législation savante, celle d'un culte brillant comme celui que décrit l'Exode, sont incompatibles avec l'état barbare des Israélites au temps de Moïse. Les documents qui nous décrivent l'exode et la conquête ne pourraient donc pas être primitifs pour deux raisons : l'écriture était inconnue, et ces documents décrivent un état de civilisation qui n'existait que dans l'imagination de leurs auteurs.

C'est en suivant cet ordre d'idées que M. Renan a donné, dans la *Revue des Deux-Mondes*, une théorie de la formation des plus anciennes parties du Pentateuque. Il y a d'abord, selon lui, une période où les légendes se sont formées. Les souvenirs vagues de la conquête ont été agrandis par l'imagination. Le merveilleux s'y est introduit. Puis, ces légendes ont engendré des chants populaires, d'abord transmis oralement, et plus tard, vers l'an 900 avant Jésus-Christ, fixés par l'écriture. Deux re-



cueils perdus de ces chants héroïques sont cités dans la Bible sous le nom de Livre des guerres de Jahveh et de Livre du Juste. A une époque postérieure, vers l'an 800 avant Jésus-Christ, des écrivains animés d'une pensée religieuse et théocratique auraient extrait de ces poèmes un récit simple et continu, destiné à rappeler aux Israélites les bienfaits de Jéhovah, et le devoir de s'attacher au Dieu de leurs pères et de le servir fidèlement.

## I

Cette théorie n'est qu'une hypothèse, et ne prétend pas à être autre chose ; à ce titre, elle pourrait être écartée sans discussion. Néanmoins, nous pouvons aller plus loin, et montrer que le point de départ de l'hypothèse est une grave erreur, et que l'explication donnée de la formation du récit des origines d'Israël est absolument invraisemblable. Nous avons en effet le droit de juger cette théorie au nom du bon sens ; elle ne repose pas, comme les précédentes, sur des questions subtiles d'érudition et de linguistique.

Et d'abord, sur quoi est fondée cette idée que le peuple d'Israël était tout entier plongé dans la bar-

barie au sortir de l'Égypte? La tradition affirme le contraire et la vraisemblance vient à l'appui de la tradition. Quand les Israélites entrèrent en Égypte, la civilisation égyptienne durait déjà depuis plus de quinze à vingt siècles: elle était si puissante que les Hyksos vainqueurs avaient pris les mœurs du peuple conquis. Pourquoi les pasteurs de Ges-sen, soumis à l'administration des Pharaons, pourquoi les descendants de Joseph, fonctionnaires du souverain, seraient-ils tous restés étrangers à la culture intellectuelle? L'histoire de Moïse, élevé à la cour du roi, est-elle dont si invraisemblable qu'il faille la rejeter? Est-ce que, si nous jugeons des Israélites d'alors par leurs descendants, il n'est pas probable que beaucoup d'entre eux avaient acquis dans l'Égypte une assez grande influence, qu'ils ont pu être les intendants des riches Égyptiens, comme les Arméniens de nos jours sont les hommes d'affaires des Turcs? L'histoire de Jacob, ce type si frappant du Juif des époques postérieures, ne donne-t-elle pas à penser que cette race industrielle et tenace n'a pas vécu à côté d'une civilisation avancée sans chercher à tirer profit de ce voisinage? Et si l'on voulait, selon la méthode moderne, interpréter l'histoire de Joseph d'une manière mythique, ne représente-t-elle pas précisément la situation avantageuse que certains Israélites ont pu occuper auprès des grands seigneurs ou

cueils perdus de ces chants héroïques sont cités dans la Bible sous le nom de Livre des guerres de Jahveh et de Livre du Juste. A une époque postérieure, vers l'an 800 avant Jésus-Christ, des écrivains animés d'une pensée religieuse et théocratique auraient extrait de ces poèmes un récit simple et continu, destiné à rappeler aux Israélites les bienfaits de Jéhovah, et le devoir de s'attacher au Dieu de leurs pères et de le servir fidèlement.

## I

Cette théorie n'est qu'une hypothèse, et ne prétend pas à être autre chose ; à ce titre, elle pourrait être écartée sans discussion. Néanmoins, nous pouvons aller plus loin, et montrer que le point de départ de l'hypothèse est une grave erreur, et que l'explication donnée de la formation du récit des origines d'Israël est absolument invraisemblable. Nous avons en effet le droit de juger cette théorie au nom du bon sens ; elle ne repose pas, comme les précédentes, sur des questions subtiles d'érudition et de linguistique.

Et d'abord, sur quoi est fondée cette idée que le peuple d'Israël était tout entier plongé dans la bar-

barie au sortir de l'Égypte? La tradition affirme le contraire et la vraisemblance vient à l'appui de la tradition. Quand les Israélites entrèrent en Égypte, la civilisation égyptienne durait déjà depuis plus de quinze à vingt siècles: elle était si puissante que les Hyksos vainqueurs avaient pris les mœurs du peuple conquis. Pourquoi les pasteurs de Gessen, soumis à l'administration des Pharaons, pourquoi les descendants de Joseph, fonctionnaires du souverain, seraient-ils tous restés étrangers à la culture intellectuelle? L'histoire de Moïse, élevé à la cour du roi, est-elle dont si invraisemblable qu'il faille la rejeter? Est-ce que, si nous jugeons des Israélites d'alors par leurs descendants, il n'est pas probable que beaucoup d'entre eux avaient acquis dans l'Égypte une assez grande influence, qu'ils ont pu être les intendants des riches Égyptiens, comme les Arméniens de nos jours sont les hommes d'affaires des Turcs? L'histoire de Jacob, ce type si frappant du Juif des époques postérieures, ne donne-t-elle pas à penser que cette race industrielle et tenace n'a pas vécu à côté d'une civilisation avancée sans chercher à tirer profit de ce voisinage? Et si l'on voulait, selon la méthode moderne, interpréter l'histoire de Joseph d'une manière mythique, ne représente-t-elle pas précisément la situation avantageuse que certains Israélites ont pu occuper auprès des grands seigneurs ou

même à la cour du roi? Ne résulte-t-il pas de là qu'une partie d'entre eux ont pu s'élever à un assez haut degré de civilisation?

On objecte la barbarie postérieure attestée par le livre des Juges. Mais, outre que ce livre ne dit pas tout et n'exclut pas l'idée qu'il existait à Silo des prêtres instruits gardant la tradition, ne sait-on pas avec quelle rapidité la barbarie peut gagner un peuple qui n'a pas une organisation politique suffisante? Que l'on compare l'état de l'empire de Charlemagne au dixième siècle, avec les Capitulaires du grand empereur, et l'on comprendra qu'un peuple, capable de recevoir une législation savante, peut, par suite de l'anarchie dans laquelle il tombe, descendre au niveau des barbares.

Quant à la question de l'existence de l'écriture, la vieille objection, tirée de ce que l'écriture n'existait pas au temps de Moïse, est maintenant complètement réfutée. L'alphabet phénicien dont se servaient les anciens Hébreux est une transformation des caractères hiératiques égyptiens. Cette transformation était antérieure de beaucoup à l'exode, et l'alphabet était en usage chez les populations sémitiques qui habitaient l'Égypte et les environs<sup>1</sup>. M. Renan lui-même convient de ce fait. Il attribue l'invention de l'alphabet phénicien aux Hyksos de

1. *Dictionnaire des Antiquités* de Saglio, article *Alphabet*.

Tanis, c'est-à-dire à ces conquérants d'origine sémitique qui possédaient l'Égypte au temps de Joseph. Il émet, il est vrai, la supposition gratuite que les Israélites n'auraient reçu l'écriture que plus tard, en Palestine, par l'intermédiaire des habitants d'Hébron qu'il suppose, d'après un passage de la Genèse, être de même race que les Hyksos. Mais il a soin d'ajouter cette phrase significative : « A moins qu'on ne veuille supposer qu'ils ont pris l'écriture directement à Tanis (séjour des Pharaons de l'Exode), hypothèse qu'on ne peut assurément repousser comme impossible <sup>1</sup>. »

Cet aveu remarquable n'empêchera pas M. Renan d'affirmer ailleurs d'une manière absolue que l'écriture n'a été inventée que plusieurs centaines d'années après Moïse, afin de pouvoir ajouter que les siècles sans écriture ne transmettent que des fables<sup>2</sup>. Mais il n'en est pas à une contradiction de plus ou de moins. Reuss est moins affirmatif que M. Renan. Il admet que l'écriture existait, mais il demande si l'on s'en est servi. Il n'est pas question, dit-il, qu'on ait enseigné la lecture à tous les Israélites ni même aux lévites. Nous avouons que l'enseignement primaire obligatoire n'existait pas au temps de Moïse, mais cela prouve-t-il que l'écriture n'était pas en usage ? Les siècles qui ont suivi

1. Renan, *Histoire d'Israël*, p. 136.

2. *Ibid.*, note au bas de la page 181.

la ruine de l'empire romain n'ignoraient pas l'écriture; cependant qui savait lire alors si ce n'est les clercs et les moines? Pourquoi n'y aurait-il pas eu autour de Moïse des scribes et des prêtres instruits chargés de conserver les annales du peuple?

Cette question peut être considérée comme tranchée, et la persévérance avec laquelle les rationalistes répètent cette objection surannée ne prouve qu'une chose, la fragilité de leur système qui s'appuie en grande partie sur une assertion démentie par la science. Si, en effet, les Israélites, ou du moins une partie de la nation, avaient subi l'influence de la civilisation égyptienne et possédaient déjà l'écriture, pourquoi supposer qu'ils n'en ont pas usé et que les grands événements de la migration dans le désert, de la conquête de Chanaan, et même les traditions patriarcales n'ont pas été mis par écrit? Et pourquoi ces récits n'auraient-ils pas été conservés, comme la Bible le déclare, auprès de l'Arche, dans le sanctuaire national, par les prêtres gardiens de ce sanctuaire et de la tradition d'Israël? De quel droit alors suppose-t-on, entre le temps de Moïse et celui où ont été écrits les plus anciens documents, un intervalle de plusieurs siècles?

## II

Il y a, d'ailleurs, contre la théorie de légendes

épiques postérieurement transformées en histoire, une autre objection non moins grave. Quiconque a étudié la littérature hébraïque ne peut refuser de reconnaître un trait particulier des livres qui composent la Bible : c'est la dépendance dans laquelle se trouve cette littérature entière par rapport au récit des origines contenu dans le Pentateuque. Toutes les fois que, dans une œuvre d'un genre quelconque, livres d'histoire, écrits prophétiques, poésie lyrique, il est fait allusion au passé de la nation, ce sont les faits contenus dans le Pentateuque et ceux-là seuls qui sont cités. Il est évident que les auteurs de tous les livres et leurs lecteurs étaient par rapport au récit du Pentateuque dans la même situation où se trouvaient les Juifs après la captivité et où se trouvent aujourd'hui les chrétiens. Ils connaissaient la série des faits qui constituent cette histoire : ils croyaient ces faits vrais ; ils n'en connaissaient pas d'autres. L'Israélite du huitième et du septième siècle avant Jésus-Christ, de quelque tribu qu'il fût, aussi bien celui que prêchait Amos dans le royaume du Nord, que le Judéen qu'enseignaient Joël et Isaïe, savaient qu'ils descendaient d'Abraham, d'Isaac et de Jacob : ils savaient que leurs pères avaient traversé la mer Rouge, reçu la loi au Sinaï, passé le Jourdain à Jéricho et conquis la Palestine. Le récit du Pentateuque pourrait être reconstitué presque tout en entier par des citations



parallèles des livres qui, selon l'exégèse moderne, seraient les plus anciens de toute la Bible <sup>1</sup>.

Il y avait donc en Israël une tradition orale, et une tradition écrite, toutes deux nettes, claires, précises et parfaitement d'accord l'une avec l'autre. Or une tradition si ferme et si précise sur les origines d'une nation est un fait unique dans l'histoire de l'antiquité. On ne trouve rien de pareil chez les autres peuples qui ont une littérature. Les Égyptiens ignorent comme ils sont venus s'établir sur les bouches du Nil. La Chaldée a une tradition, mais purement mythologique et philosophique, ne ressemblant nullement à l'histoire. Les origines de la Grèce et de l'Inde plongent dans des récits légendaires, multiples, confus et contradictoires, que les poètes des siècles plus récents ont vainement essayé de mettre en ordre. On peut dire que l'horizon des souvenirs de l'Israélite est borné par de grands faits clairement connus et semblables aux sommets des montagnes, tandis que le Grec, l'Hindou et l'Iranien ne contemplent dans le passé que des amas confus de nuages variables, tantôt sombres, tantôt brillants. Or cette fixité de la tradition des origines, trait spécial du peuple d'Israël, s'explique facilement, si l'on admet que le Pentateuque a été rédigé à l'époque fixée par la tradition. La narration écrite,

1. *Annales de philosophie chrétienne*, mai 1887, *Caractère historique de l'exode*.

contemporaine des grands faits de l'exode et de la conquête, est venue, selon cette opinion, fixer aussitôt après sa naissance le souvenir de ces faits. A l'égard de ces faits, la tradition orale et la tradition écrite sont nées ensemble. A l'égard des faits plus anciens, un récit composé au moment où la nation se constituait dans son indépendance, uni au récit de la migration et de la conquête, uni à la législation de Moïse, pouvait facilement se graver dans les mémoires. Ainsi associées dans l'origine, la tradition orale et la tradition écrite se sont servies d'appui et de contrôle. La tradition orale a empêché l'altération notable des récits écrits. Les récits écrits, d'autre part, servaient de point de repère pour discerner les souvenirs vrais de l'antiquité des légendes modernes. Les recueils de poésie qui ont existé après la conquête, le Livre des guerres de Jahveh et le Livre du Juste, racontant sous forme épique des faits dont le récit historique existait, n'ont pu s'écarter beaucoup de ce récit. Ils formaient cependant eux-mêmes un témoignage de la tradition orale. C'est à ce titre que l'un est cité une fois, l'autre deux fois dans la Bible. C'est sur ces trois citations très courtes que M. Renan a fondé une grande partie de sa théorie.

Rien de plus facile que de concevoir, selon cette opinion traditionnelle, la fixité et la précision des souvenirs des Israélites. L'écriture a fixé la tradition

dès sa naissance. Le peuple d'Israël a eu depuis l'exode une histoire écrite ; voilà pourquoi il est en possession d'un récit clair et précis de ses propres origines, tandis que les autres peuples n'ont sur les leurs que des données vagues et incertaines.

Au contraire, rien de plus inexplicable que cette fixité de la tradition et des souvenirs, lorsqu'on admet, sur le mode de formation du texte sacré, l'opinion des exégètes modernes. Selon cette école, il y a une première période sans écriture, dans laquelle les souvenirs vagues du passé se transforment en légendes pleines de merveilleux. Puis ces légendes sont transformées de nouveau et fixées par des écrivains postérieurs. Enfin le récit ainsi simplifié s'impose à la croyance du peuple entier, et toutes les légendes discordantes s'évanouissent sans laisser de traces. Or qui ne voit que la première transformation, celle des souvenirs vagues en légendes, doit nécessairement produire une multiplicité immense et une confusion inextricable de récits divergents ou contradictoires ? Chaque tribu, chaque ville, chaque hameau a dû se créer sa légende propre ; chaque poète individuel a dû augmenter de ses propres inventions la masse des récits en circulation. C'est ce qui est arrivé en Grèce, où régnait une multitude de légendes diverses, sur Bacchus, Hercule, Thésée, Jupiter, Apollon. C'est ce qui est arrivé dans l'Inde, et c'est

ainsi que se sont produits les récits multiples et fantastiques recueillis dans le *Mahabharata* et le *Ramayana*.

Comment maintenant aurait pu se faire la réduction de tout cet amas de légendes à l'unité simple et continue du récit biblique? Il est facile de dire qu'un rédacteur théocratique a condensé et simplifié les légendes préexistantes : rien n'est facile comme d'affirmer ce qu'on se croit dispensé de prouver et d'expliquer. Mais est-il réellement facile de concevoir quelle a pu être la cause assez puissante pour faire prédominer un récit simple en prose sur une vaste et brillante littérature poétique? Quelle est la force qui a pu ainsi s'imposer aux croyances, faire admettre une série de récits comme la vraie histoire, étouffer et faire disparaître tous les récits divergents, même ceux qui flattaient la vanité de telle ou telle tribu ou de telle ou telle ville? Est-ce pendant la période épique que cette unification se serait produite, de sorte que les narrateurs en prose n'aient eu qu'à remanier un récit poétique continu, une grande épopée des origines? Mais alors, quel est l'Homère qui a créé cette épopée? Comment une œuvre poétique, capable de produire une telle transformation dans les idées, d'étouffer toutes les œuvres rivales, a-t-elle disparu sans laisser de traces? Comment cette œuvre, qui serait la source de la tradition postérieure, s'est-

elle effacée devant les récits simples et sans prétention littéraire que nous possédons? L'unification de la tradition est-elle, au contraire, l'œuvre de ceux-là mêmes qui ont écrit les récits en prose de forme historique? Mais alors comment concevoir que des récits simples et sans éclat de style aient étouffé une brillante poésie, dont les morceaux rythmés remplissaient la mémoire des hommes et servaient de chants de fêtes et de guerres?

Le seul moyen de concevoir une telle substitution de la prose à la poésie serait de supposer que le récit historique, attribué à Moïse, aurait été imposé d'autorité comme une parole divine; qu'une prédication continue, ou plutôt une lecture, une sorte d'enseignement populaire, aurait fixé les récits dans la mémoire des hommes et que les récits contraires à la narration officielle auraient été condamnés et détruits, comme hétérodoxes. Mais quel est le roi qui a ordonné un tel enseignement? Quelle trace trouve-t-on dans l'histoire de la publication, dans le pays entier, d'un récit officiel des origines, destiné à simplifier les traditions régnantes?

Supposer, comme le fait M. Renan, que c'est vers l'an 800 que s'est faite cette œuvre, c'est supposer une chose impossible. Il aurait fallu que ce même récit se fût imposé d'autorité dans les deux royaumes d'Israël et de Juda. Ces deux royaumes

étaient en rivalité religieuse ; comment l'un aurait-il accepté un écrit rédigé dans l'autre ? Si, comme le veut l'école moderne, le document jéhoviste a été rédigé dans le royaume du Nord, si c'est ainsi qu'il faut expliquer le passage de ce document destiné à glorifier les tribus d'Ephraïm et de Manassé, comment ce document aurait-il été accepté par les prêtres de Jérusalem ? S'il y a eu deux documents, l'un dans le Nord, l'autre dans le Midi, comment ces deux œuvres, indépendantes l'une de l'autre, rédigées d'après des souvenirs légendaires vagues et mobiles, se sont-elles trouvées dans un tel accord que l'on ait pu, sans choquer les oreilles de ceux qui avaient reçu l'un ou l'autre enseignement, les combiner en une seule ?

On pourrait, il est vrai, supposer que cette œuvre s'est accomplie avant la séparation des deux royaumes, sous David ou Salomon. Mais l'unité de la monarchie n'était, sous ces deux rois, que très superficielle et couvrait de profondes rivalités entre les tribus. D'ailleurs un fait aussi grave que la publication d'un récit nouveau des origines aurait été mentionné, s'il était réel, par les historiens de ce temps. Aucune hypothèse ne peut rendre raison de l'unité de la tradition, si ce n'est la donnée traditionnelle selon laquelle le récit écrit est du temps de Moïse. Ce n'est qu'au temps de Moïse que la nation rassemblée a pu recevoir un enseignement

historique uniforme. C'est aussi à cette époque seulement que la tradition atteste la rédaction d'une histoire des origines.

Tout s'accorde donc. Vraisemblable *a priori*, puisque l'écriture existait, la narration écrite contemporaine des faits est nécessaire pour expliquer le fait unique d'un peuple qui croit connaître clairement et avec certitude son passé. Enfin le texte du Pentateuque ne présente aucun signe indiquant qu'il soit la transformation d'une épopée nationale. Ainsi, jusqu'ici, aucune raison sérieuse n'a été donnée pour attaquer la véracité du récit biblique. La première hypothèse, celle des documents, douteuse en elle-même, serait, même si elle était certaine, sans conséquences graves et n'affaiblirait que très peu l'autorité des annales d'Israël. La seconde, celle de la barbarie primitive d'Israël et de la transformation des légendes en histoire, est gratuite et sans fondement; elle est en outre inconciliable avec des faits postérieurs certains.

Il nous reste à examiner la troisième hypothèse, qui, s'ajoutant aux deux premières, doit annéantir toute l'Histoire sainte, telle qu'elle est enseignée aux chrétiens.

## CHAPITRE V

### UNE TROISIÈME HYPOTHÈSE :

La composition du Pentateuque ne peut être que très postérieure à Moïse.

La troisième hypothèse se rattache à la seconde et en est une conséquence. Si les Israélites étaient barbares au temps de l'exode, si Moïse ne conduisait dans le désert qu'une horde de Bédouins, l'existence de la législation compliquée du Pentateuque et de la brillante liturgie décrite dans le Lévitique est difficile à expliquer. On est alors porté à admettre que Moïse n'a pas donné de lois aux Israélites, ou ne leur a donné que des lois très élémentaires. On est ainsi conduit à supposer que la législation du Pentateuque est de beaucoup postérieure à Moïse. Cela est conforme, du reste, au système de l'évolution. La législation, comme la littérature, doivent, selon ce système, suivre une marche progressive. Seulement il faut observer que les lois attribuées à Moïse sont étroitement liées au



récit de la migration d'Israël; la promulgation de ces lois est rattachée à diverses circonstances du voyage des Israélites à travers le désert. L'ancienne exégèse s'appuyait sur ce fait pour prouver que ces lois sont vraiment l'œuvre de Moïse. La nouvelle y voit au contraire une preuve que les récits qui enveloppent les dispositions législatives sont mensongers et ont été destinés précisément à placer sous le patronage du nom de Moïse des lois promulguées à des époques postérieures; et comme il se trouve que la législation mosaïque se divise naturellement en trois parties principales, on a rattaché ces trois codes aux trois documents dont il a été parlé plus haut.

Le livre de l'Alliance, code assez court qui suit le Décalogue, a été joint au jéhoviste. Le code du Deutéronome a naturellement trouvé sa place dans le document qui porte son nom, et le code rituel, comprenant la fin de l'Exode, tout le Lévitique et les premiers chapitres des Nombres, a été considéré comme un appendice du document élohiste. Cette dernière partie du système n'est cependant pas adoptée par M. Renan. M. Renan croit devoir séparer l'élohiste en deux parties, l'une contenant le récit de la création, l'autre le code rituel avec le récit élohiste qui l'encadre. L'hypothèse a été complétée par une date donnée aux différents codes et par suite aux documents qui leur sont unis. Le

jéhoviste, avec son code très simple, est considéré comme le plus ancien et placé au huitième siècle. Le Deutéronome aurait paru à l'époque de la réforme de Josias, et le code Lévitique serait l'œuvre d'Esdras et aurait été promulgué au retour de la captivité. Plus tard, les trois documents et les trois codes auraient été réunis en un seul livre qui serait devenu la Thorah mosaïque. Tel est du moins la théorie dite *Grafienne*, du nom de son inventeur : c'est celle qui prévaut aujourd'hui.

## I

Avant d'apprécier le fondement de cette hypothèse, il importe d'en examiner les conséquences. Il ne s'agit plus ici de légendes transformées en histoire ; il s'agit d'une véritable falsification, d'une immense fraude destinée à transporter au temps de l'exode, avec la législation, tout un ensemble de circonstances qui n'ont existé que dans les temps postérieurs. C'est ainsi que, selon Wellhausen, le tabernacle décrit dans l'Exode n'aurait jamais existé ; la description qui en est donnée serait celle d'un objet chimérique, auquel on aurait attribué une ressemblance étroite avec le temple de Salomon. A l'inverse de ce que dit la Bible, qui donne

comme modèle aux constructeurs du temple un tabernacle réel préexistant, ce serait un tabernacle purement idéal que les historiens auraient créé à l'image du temple. C'est ainsi encore que, selon la plupart des critiques modernes, le privilège du sacerdoce appartenant aux descendants d'Aaron, à l'exclusion des autres lévites, ne daterait que d'une époque récente. Or il est facile de comprendre qu'une immense fraude de ce genre, si elle était réelle, n'introduirait pas l'erreur seulement dans le récit du Pentateuque, mais la répandrait dans la Bible tout entière.

Comme nous l'avons remarqué plus haut, il y a un lien étroit entre le Pentateuque et les livres historiques postérieurs. Ces livres supposent comme réels et connus la plupart des faits racontés dans le Pentateuque : ils y font de constantes allusions. Cette étroite union de la Thorah avec les autres livres est, aux yeux des exégètes de l'ancienne école, une preuve de l'authenticité et de la véracité de la partie la plus ancienne des annales d'Israël. Les exégètes de l'école moderne tirent du même fait une conclusion directement contraire. Puisque très certainement, selon eux, le récit du Pentateuque contient des faits controuvés, tous les livres qui font allusion à ces faits doivent être apocryphes ou mensongers. Partout où ils rencontrent la mention de lois promulguées par Moïse, partout

où il est question du tabernacle du désert, de l'idée d'un sanctuaire unique, des rites lévitiqes, du sacerdoce rattaché à Aaron, il doit y avoir erreur. Il faut alors de deux choses l'une : ou que l'historien qui relate ces faits ait transporté dans le passé des idées de son temps, ou que le texte en question soit une interpolation postérieure due aux auteurs de la fraude. En d'autres termes, la fraude supposée est si vaste que, si elle était démontrée, tous les livres de la Bible devraient être considérés comme plus ou moins complices de la falsification de l'ancienne histoire.

De là résulte une conséquence importante : c'est que, d'un bout à l'autre de la Bible, on peut et l'on doit supposer soit des assertions inexactes de l'historien, soit des altérations du texte primitif; c'est que la liberté de découper les textes, de partager les documents en un grand nombre de fragments, de rejeter les passages contraires à la théorie régnante, liberté dont jouissaient déjà les critiques en ce qui concerne le Pentateuque, s'étend maintenant à l'histoire ancienne d'Israël tout entière; c'est encore que cette liberté est illimitée, car si l'hypothèse de la fraude sacerdotale donne aux critiques le droit de rectifier les livres historiques partout où ceux-ci la contredisent, d'autres hypothèses doivent jouer le même rôle et servir comme de scalpel pour découper les textes, pour en rejeter

certaines parties et conserver les autres. Les documents n'ont plus d'autre valeur que celle que leur laissent bénévolement les inventeurs de ces diverses hypothèses. Tous les livres historiques sont suspects : tous sont accusés, d'une part, de contenir des légendes transformées en faits réels, d'autre part, d'être émaillés d'additions et d'altérations systématiques destinées à les faire entrer dans le cadre de la grande fraude sacerdotale. Ainsi s'écroule l'autorité du texte entier ; ainsi, comme nous l'avons annoncé, la troisième hypothèse achève ce que les autres ont commencé, et l'histoire traditionnelle se trouve détruite de fond en comble.

## II

Que faut-il penser maintenant de cette troisième hypothèse et des arguments sur lesquels elle est appuyée ? Une partie de ces arguments repose sur l'hypothèse précédente dont nous venons de démontrer la fausseté. Si les Israélites, au temps de Moïse, n'étaient qu'une horde de nomades barbares, l'organisation savante et compliquée de la législation mosaïque peut paraître étrange. Si, au contraire, ils sont sortis de l'Égypte guidés par des chefs instruits à l'école de l'administration d'un

peuple policé, et s'ils étaient habitués eux-mêmes à voir de près et à admirer certains usages de l'Égypte, une législation complexe, une liturgie brillante et même un ritualisme minutieux, pouvaient très bien être nécessaires pour relever à leurs propres yeux leur culte national, et les empêcher de céder à la tentation d'adopter les mœurs et la religion de l'Égypte.

Une autre partie de ces nombreux arguments en faveur de l'hypothèse d'une grande fraude est tirée d'un caractère spécial de l'histoire religieuse d'Israël, telle que la Bible la raconte. Le peuple d'Israël, selon le récit biblique, est monothéiste ; mais il l'est malgré lui, par l'effet d'un enseignement donné au Sinaï et renouvelé par les prophètes. Son histoire est celle d'une série de prévarications suivies de réformes, suivies elles-mêmes de nouvelles chutes. Dans les temps qui précèdent immédiatement la captivité de Babylone, il y a des réformes plus complètes et plus énergiques ; et enfin, au retour de la captivité, l'alliance est renouvelée et la Torah de Moïse, désormais exécutée avec une parfaite rigueur et même quelquefois avec une minutie superstitieuse, que Jésus-Christ a reprochée aux Juifs de son temps, devient comme le principe créateur de la nouvelle nation.

Rien de plus vraisemblable qu'une telle histoire, pourvu qu'on admette comme vraie la révélation

divine faite à Moïse et aux prophètes. Il est naturel qu'une règle religieuse, austère et spiritualiste, imposée à un peuple grossier ayant les instincts païens des peuples voisins, soit mal observée ; il est naturel qu'il faille des efforts continus pour la remettre en vigueur. Ces alternatives se retrouvent dans l'histoire de l'Église chrétienne.

Aux yeux des critiques rationalistes, qui n'admettent pas la révélation d'une doctrine divine, et qui cherchent à faire rentrer la religion juive dans un système général de formation par l'évolution de la pensée, ces alternatives sont inexplicables. Ils les écartent comme impossibles et écartent en même temps le témoignage des historiens, imbus, disent-ils, d'une pensée dogmatique. Selon eux, les lois non exécutées ne pouvaient pas exister. Le silence des écrivains sur ces lois est une preuve suffisante qu'elles n'étaient point connues de leur temps. Les réformes dont parlent les historiens bibliques ne sont autre chose que la promulgation de lois nouvelles qui ont été attribuées à Moïse par une fraude.

On comprendra aisément qu'il nous est impossible, dans la limite d'un article, de discuter tous ces arguments. Il faudrait pour cela suivre d'époque en époque toute l'histoire d'Israël. Nous nous contenterons d'une observation. Quelque invraisemblable que puisse paraître à certains esprits (à notre avis, l'invraisemblable disparaît quand on

admet le surnaturel <sup>1)</sup> l'histoire d'Israël telle que la tradition l'enseigne, l'existence et le succès d'une aussi vaste fraude, faite avec la complicité nécessaire de beaucoup de saints personnages, accomplie sans protestation de ceux dont les nouvelles lois blessaient les intérêts, est bien plus invraisemblable encore. En d'autres termes, il est impossible de concevoir comment la Thorah, formée de la manière supposée par les nouveaux critiques, d'une combinaison artificielle de documents apocryphes superposés, aurait pu devenir si vite l'objet d'un respect aussi religieux de la part des Israélites et être considérée par tous comme l'œuvre authentique de Moïse. La traduction de la Bible, faite en Égypte par les Septante, en 180 avant Jésus-Christ, contient la Thorah telle qu'elle est dans les Bibles hébraïques. A cette époque, l'attribution de la Thorah à Moïse était certaine; et tout souvenir d'une fraude, si elle avait existé, s'était effacé. D'un autre côté, l'école moderne place la principale fraude, commise par Esdras, au retour de la captivité, en l'an 455 avant Jésus-Christ. C'est donc pendant cette période de cent cinquante ans, que des docteurs anonymes de la Judée auraient composé notre Pentateuque actuel. Il a fallu que pendant ce temps tout souvenir de la fraude d'Esdras

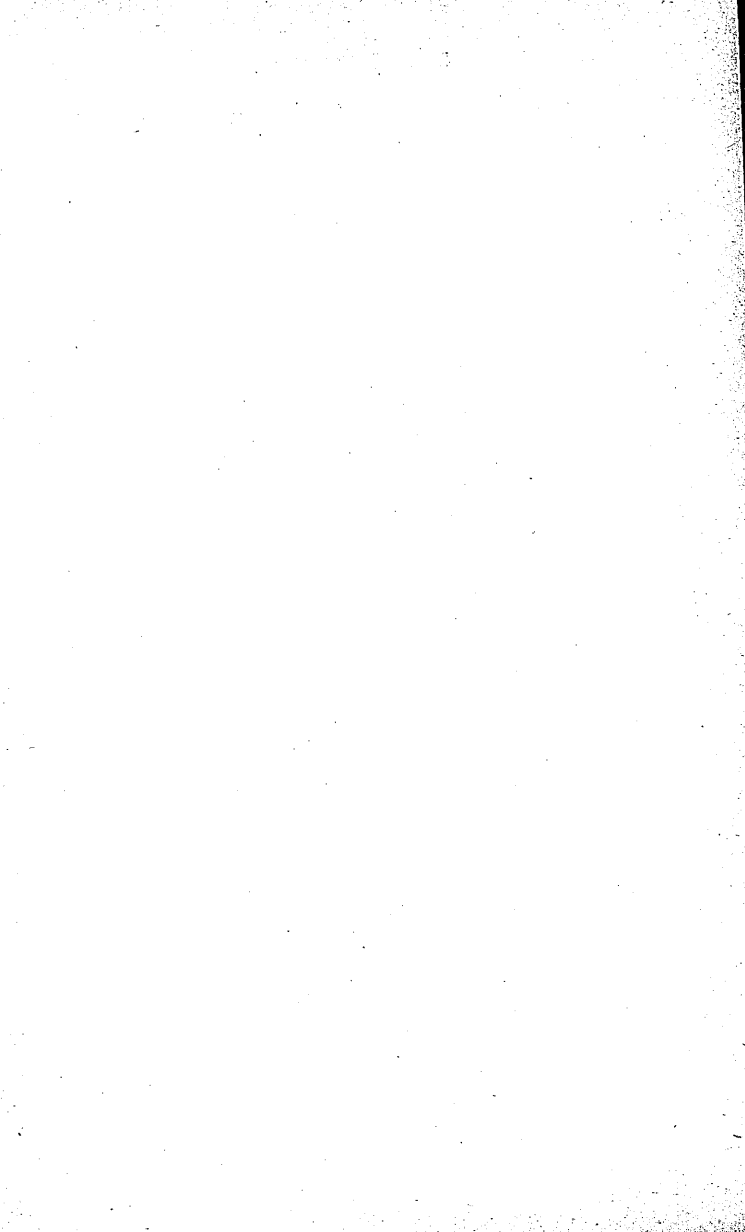
1. Voir plus haut, l. I, c. II.



ait disparu ; sans cela les compilateurs qui, selon l'école moderne, remaniaient à leur gré toute l'histoire, en auraient fait plus habilement disparaître les traces. Il a fallu, en outre, que la communauté juive qui était restée à Babylone fût complice de celle de Jérusalem, et que les Juifs qui ont commencé à se disperser dans le monde hellénique, à partir de la conquête d'Alexandre, aient pu emporter avec eux, sans en soupçonner l'origine, une loi si récemment rédigée. Il y a dans ce système un tel amas d'invraisemblances, que l'on ne peut expliquer que par la passion contre la tradition la popularité d'une si singulière théorie. Wellhausen, il est vrai, admet que la Torah actuelle a été composée au temps même d'Esdras. Mais il ne diminue une difficulté que pour en créer une autre plus grande, puisqu'il lui faut supposer que les auteurs mêmes de la fraude en ont laissé subsister des traces aussi frappantes. N'est-il pas plus simple de penser qu'une loi ancienne, souvent violée, quelquefois tombée en désuétude, ou même oubliée, a été remise en vigueur à la suite des malheurs de la nation ?

La critique moderne a donc beau pousser des cris de triomphe : elle n'a pas détruit l'autorité du texte biblique. Elle ne peut convaincre que ceux qui sont disposés à l'écouter, soit par timidité d'esprit, en présence d'opinions bruyantes et audacieuses,

soit par passion contre la tradition. Les esprits indépendants ne croiront pas qu'il soit si facile de bouleverser une histoire écrite, appuyée par une tradition orale qui lui est conforme. Ils préféreront accepter les difficultés qui résultent des documents tels qu'ils existent que de les échanger contre de plus grandes difficultés résultant d'une hypothèse peu vraisemblable. Comme M. Jourdain, dans le *Bourgeois gentilhomme*, découvrant que de toutes les manières de dire : « Belle marquise, vos beaux yeux me font mourir d'amour », la meilleure est de laisser les mots à leur place, ils penseront que de toutes les manières d'interpréter l'histoire biblique, même quand elle est obscure, la meilleure est de faire dire aux textes ce qu'ils disent naturellement.



## LIVRE III

### UNE NOUVELLE HISTOIRE DES ORIGINES D'ISRAËL

---

#### CHAPITRE PREMIER

##### MÉTHODE DE CONSTRUCTION

Nous avons vu comment l'exégèse moderne détruit le récit traditionnel ; nous allons voir comment elle le reconstruit.

D'après ce que nous venons d'exposer, l'édifice de l'ancienne histoire serait, si ces théories étaient vraies, entièrement ruiné. Ses murailles seraient renversées, sa charpente descellée des murs, les divers fragments seraient détachés les uns des autres ; il serait même loisible au critique de les scier en autant de parties qu'il le voudrait : le terrain serait libre et dégagé. Il ne resterait comme

point d'attache que certains écrits des prophètes des septième et huitième siècles que la critique est obligée de respecter, parce que leur date résulte de l'état politique qu'ils supposent, et que l'histoire politique de ces siècles, contrôlée par les documents assyriens, ne peut pas être contestée.

## I

Voici comment s'accomplit l'œuvre, désormais facile, de la reconstruction de la nouvelle histoire. L'architecte trace d'abord son plan, c'est-à-dire choisit une hypothèse relative à la manière dont les événements ont dû se succéder et dont les idées et les institutions ont dû se développer dans le peuple d'Israël. L'hypothèse est facile à choisir : elle est toujours une application de la grande théorie de l'évolution, combinée avec l'idée que les Israélites étaient barbares au temps de l'exode. Il s'agit toujours de montrer comment les idées religieuses, les institutions, la législation, se sont développées à partir de l'état rudimentaire qui convient à un peuple qui sort de la barbarie, jusqu'à la pleine formation de la civilisation hébraïque. L'hypothèse une fois choisie, rien de plus aisé que de trouver des faits qui la confirment. Il suffit de chercher dans les documents bibliques tous les faits

et tous les passages qui viennent à l'appui de l'hypothèse et de les rassembler en un récit continu. Quant aux faits dont la signification serait contraire, on les écarte comme légendaires ou comme inventés par les historiens dans un but dogmatique pour légitimer la grande fraude sacerdotale. Dans d'autres cas, on admet un fait, mais en le dénaturant sous prétexte de rectifier une altération systématiquement réalisée jadis par les prêtres ou les prophètes. On procède, en un mot, exactement comme l'architecte qui reconstruit. Celui-ci choisit les pierres qui conviennent, les pièces de charpente qui peuvent servir : il les coupe, en modifie la forme, s'il le faut ; et il renvoie au chantier de démolition les matériaux inutiles.

Nous n'exagérons nullement. Il suffit de lire l'une des histoires nouvelles, celle de Renan, celle de Stade, et de les comparer ensuite au texte biblique, pour voir paraître avec évidence ce procédé de composition.

M. Renan, dans chacun de ses chapitres, a soin de rappeler que les documents sont légendaires ; après quoi, il s'appuie sur ces documents. Cela est nécessaire, puisqu'il n'y en a pas d'autres ; la Bible est la seule source d'information. Quant à la manière de procéder des autres critiques, il suffit pour l'apprécier, de citer au hasard des exemples. Le livre de Samuel parle de femmes qui s'assemblent

auprès du tabernacle de témoignage. Selon Wellhausen, ce tabernacle n'existe pas : donc ce passage est une interpolation. Salomon fait une magnifique prière monothéiste en dédiant le temple. Comme la théorie ne permet pas de croire que les Israélites fussent monothéistes à cette époque, le document est apocryphe. Le prophète Ahijah, en annonçant à Jéroboam que Dieu lui donne dix tribus à gouverner, ajoute qu'il réserve une tribu au fils de David, qui doit régner à Jérusalem, la ville que Jéhovah a choisie pour y mettre son nom. Il plaît à Kuenen de supposer que les prophètes de ce temps blâmaient la construction du temple de Jérusalem, et que c'est pour cela qu'ils approuvaient la révolte de Jéroboam. Dès lors il admet comme vrai le fait qu'Ahijah a encouragé Jéroboam à la révolte ; mais il déclare son discours apocryphe et en donne la raison suivante : « Le principal motif pour lequel nous devons considérer ce document comme apocryphe, c'est que ce prophète parle favorablement de Jérusalem comme centre religieux<sup>1</sup>. » Il est difficile d'avouer plus naïvement une pétition de principe : le texte est apocryphe parce qu'il est gênant.

Un procédé analogue s'applique, non plus seulement aux faits de détail, mais aux longs récits. Les

1. Kuenen, *The religion of Israel*, t. 1<sup>er</sup>, p. 347.

documents qui composent la Bible ayant été découpés à volonté, on place chaque fragment, d'après l'hypothèse fondamentale, à l'époque où ce fragment s'accorde le mieux avec cette hypothèse ; après quoi, on le considère comme une vérification de l'hypothèse et une source historique certaine.

C'est principalement le grand amas des fragments du Pentateuque, restés sans emploi depuis qu'on les a retirés à Moïse, qui trouve sa place dans la nouvelle construction. Le jéhoviste est du huitième siècle, parce qu'il prêche le monothéisme des prophètes. L'élohiste est plus tardif, parce qu'il est sacerdotal. C'est uniquement, il importe de le remarquer, d'après une hypothèse de ce genre que l'on a donné des dates aux trois grands documents. Néanmoins on s'appuie sur ces dates pour déclarer que les documents, étant écrits plusieurs siècles après les faits qu'ils racontent, ne sont pas dignes de foi ! Citons à ce sujet un résumé de la théorie de Wellhausen.

« J'appartient à la période d'or de la littérature hébraïque, au temps des rois et des prophètes : E<sup>2</sup> laisse reconnaître un esprit de religion mieux fondé ; il traite aussi de la conquête de Chanaan. Ces deux sources ont subi plusieurs revisions et augmentations et ne sont plus réunies comme J et E<sup>2</sup>, mais comme J<sup>3</sup> et E<sup>3</sup>. D, composé avant la dix-hui-



tième année de Josias et ne contenant alors que les chapitres XII-XVI, a eu aussi deux éditions augmentées et indépendantes l'une de l'autre, peu avant la captivité. La réunion des deux éditions et la formation de l'ouvrage qui en est résulté eurent lieu en même temps que le travail par lequel J. et E<sup>2</sup> se trouvent fondus en JE<sup>2</sup> D<sup>1</sup>. »

En lisant ces déductions téméraires, où des rédacteurs et reviseurs hypothétiques se succèdent les uns aux autres, et en se rappelant que c'est aussi uniquement sur l'accord ou le désaccord de ces documents ou fragments avec une grande hypothèse historique qu'on leur a donné les dates, on est tenté de comparer ce travail, où l'imagination joue un grand rôle, à la fable de Perrette et de son pot au lait. Cette assertion : « E<sup>2</sup> laisse reconnaître un esprit de religion mieux fondé que J », rappelle ce vers :

Il était quand je l'eus de grosseur raisonnable.

Comment des savants sérieux, dont la vie se passe dans des études abstraites, comment des hommes érudits, intelligents, ayant souvent une grande puissance de logique, peuvent-ils se laisser égarer au point de suivre une méthode historique

1. Extrait de l'article *Pentateuch* de la *Real-Encyclopædie* de Herzog.

aussi évidemment défectueuse et de construire un édifice aussi ruineux ?

On s'expliquera ce fait, si l'on se rappelle l'histoire de cette jeune science si fougueuse. La critique contraire à la tradition a trouvé dès sa naissance une très forte résistance dans les croyances séculaires des peuples imbus de l'ancienne histoire. Il lui a fallu conquérir à la pointe de l'épée sa place au soleil. Pour y arriver, elle a dû se fabriquer des armes. Elle a inventé des théories historiques nouvelles dans un but agressif contre les doctrines régnantes. Or, quand il s'agit d'armes de guerre, on se préoccupe plutôt de leur efficacité que de leur origine et de la matière dont elles sont faites. L'accord s'est produit pendant la lutte sur les théories destructives les plus efficaces. Après la lutte est venu le triomphe. L'orthodoxie protestante a été vaincue : ses écoles ont, sur le terrain biblique, capitulé l'une après l'autre. Ceux qui ont tenu à conserver la foi au surnaturel ont cru devoir faire sur certains points des concessions exagérées aux théories nouvelles. Ils ont laissé s'accréditer l'opinion inexacte que ces théories ont une valeur scientifique. L'exégèse catholique est restée dans ses murailles, sans descendre effectivement sur le champ de bataille. La critique s'est crue définitivement victorieuse. Dans l'ivresse de leur triomphe, les docteurs de la nouvelle école se

sont mépris sur la valeur des armes auxquelles ils devaient la victoire. Ils ont cru avoir fait de la science, tandis qu'ils n'avaient fait que de la controverse. Les principes outrés de critique historique dont ils se sont servis, principes qui naturellement auraient conduit au scepticisme absolu, les hypothèses arbitraires et les pétitions de principe qu'ils ont employées de bonne ou de mauvaise foi dans l'ardeur de la lutte étaient comme de puissants ressorts bandés contre la tradition. L'obstacle étant enlevé, ils se sont détendus en lançant leurs auteurs dans la région des chimères et de la fantaisie.

La nouvelle exégèse biblique n'a pas encore subi l'épreuve définitive d'une discussion scientifique sérieuse et impartiale. Dans la première période, celle de la lutte, elle avait l'avantage que donne la nouveauté d'une doctrine : elle trouvait des adversaires mal préparés à la combattre. Dans la période du triomphe, les défauts de la méthode commencent à se montrer par des excès étranges et des exagérations frappantes, et la division se met dans le champ des combattants unis jusque-là. Néanmoins les principes posés pendant la lutte sont maintenus sans être sérieusement contestés. La période de la critique commence ; les excès de la théorie dominante provoquent parmi les protestants eux-mêmes une réaction

en faveur des idées anciennes, et plusieurs bons travaux de ce genre ont paru<sup>1</sup>. L'exégèse catholique, à son tour, commence à s'occuper de questions qu'elle avait un peu négligées pendant le milieu de notre siècle<sup>2</sup>. Enfin, il y a, même dans le camp rationaliste, des esprits indépendants qui s'affranchissent du joug de l'école régnante. M. Joseph Halévy porte de rudes coups à la théorie *graffienne*, et M. Maurice Vernes l'attaque indirectement en poussant ses procédés à l'extrême. Ce ne sera qu'après cette épreuve que l'on pourra apprécier la part restreinte de vérité qui se trouve peut-être engagée dans les conclusions hasardées de la nouvelle critique. Dès à présent, cependant, il est permis de juger la méthode qui a servi à créer la nouvelle histoire.

N'est-il pas inouï de prétendre tirer autre chose que le scepticisme absolu et l'ignorance complète de documents que l'on déclare falsifiés dans une si grande mesure? Comment peut-on supposer que

1. Curtiss, *The Levitical priest*. Une nouvelle traduction de la Bible, annotée par MM. Godet et Félix Bonnet, est en publication à Neuchâtel.

2. *Les livres saints et la critique*, par M. Vigouroux, contenant des arguments nouveaux en faveur du Pantateuque et la réfutation de Wellhausen; *Cursus scripturæ sacræ*, par Cornely, contenant l'exposé des objections modernes et leur réfutation; *l'Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament*, par l'abbé Martin, contient la critique de la version et des commentaires de Reuss.

les érudits de notre siècle connaîtront mieux le temps des rois d'Israël que les scribes du temps d'Esdras? Si réellement il y a eu une immense falsification faite dans un but dogmatique, il y a plus de vingt siècles, peut-on espérer retrouver la vérité par un procédé exactement semblable, par un nouveau remaniement des documents que nous possédons, fait également dans un but dogmatique, puisqu'il est destiné à faire cadrer les textes avec une hypothèse évolutionniste? La logique dit bien que deux négations valent une affirmation, et l'algèbre que moins par moins vaut plus. Mais jusqu'à présent on n'avait pas admis en critique historique que deux falsifications en sens contraire produisent une histoire digne de foi.

## II

Il semble que M. Renan ait eu, plus que les critiques allemands, le sentiment des difficultés de son propre système et qu'il ait voulu répondre d'avance à l'objet que nous venons de formuler. C'est pour cela qu'il a eu soin de se défendre d'avance contre le reproche de poser des affirmations sans preuves. Nous croyons devoir citer à ce sujet de singuliers passages de sa préface :

« Cette histoire, nous dit-il, mécontentera les esprits étroits, à la française, qui n'admettent pas qu'on fasse l'histoire des temps sur lesquels on n'a pas à raconter une série de faits matériels certains. De faits de ce genre, il n'y en a pas dans l'histoire d'Israël avant David. Pour contenter les historiens de cette école, le présent volume devrait être une page blanche.

« Comme je l'ai dit ailleurs, il ne s'agit pas, en de pareilles histoires, de savoir comment les choses se sont passées; il s'agit de se figurer les diverses manières dont elles ont pu se passer. Ce qui n'a pas été vrai dans un cas l'a été dans un autre.

« En pareil cas, toute phrase doit être accompagnée d'un peut-être. Je crois faire un usage suffisant de cette particule. Si on n'en trouve pas assez, que l'on en suppose les marges semées à profusion; on aura alors la mesure exacte de ma pensée. »

Il ajoute en note la phrase suivante :

« La perfection en pareille matière serait l'impression polychrome, où chaque région d'une page ou même d'une phrase serait imprimée avec des encres diversement teintées, depuis l'encre la plus noire, marquant la certitude, jusqu'aux teintes les plus *évanides*, marquant les divers degrés de probabilité, de plausibilité, de possibilité. »

Après de telles déclarations, on serait mal venu à discuter la vérité historique d'aucune des assertions de M. Renan. Comme il n'a pas jugé à propos de mettre en pratique son ingénieuse invention de l'impression polychrome, il est impossible de savoir quelle valeur il attache lui-même à chacune de ses propositions. De son propre aveu, son histoire est un roman taillé dans les origines. Il se croit permis d'agir ainsi, de même que, dans un autre passage de sa préface, il octroie bénévolement, du haut du trône de la critique, aux âmes crédules qui sentent le besoin d'une religion, le droit de se tailler un roman dans l'infini<sup>1</sup>.

Il n'est pas difficile de deviner le but de ces déclarations. Elles permettent à l'auteur de se dispenser de prouver ce qu'il énonce. Le *peut-être* est une habile parade contre l'adversaire qui viendrait lui demander compte de ses assertions. L'auteur de l'*Histoire d'Israël* est un adroit joueur, sachant comment on esquivé un coup d'épée en rompant au moment favorable, pour revenir plus tard à la charge. Avec cette manière de faire bon marché de ses propres assertions, non seulement on se dispense de prouver ses idées, mais on rejette sur l'adversaire la charge de prouver que ce qui a été ainsi avancé est insoutenable.

Mais, comme nous le verrons, M. Renan a beau

1. Renan, *Histoire d'Israël*, préface, page xxv.

faire, il n'a pas pu rester fidèle à son propre système, et nous le prendrons souvent en flagrant délit d'affirmation dépourvue de tout *peut-être*. Nous sommes d'ailleurs sûrs d'avance qu'il sortira de cette réserve dans les volumes suivants, quand il arrivera aux temps postérieurs à David. Là, on ne peut plus parler de légendes, et il faut prendre son parti entre admettre un récit ou le déclarer chimérique, entre reconnaître un document comme véridique ou l'accuser de mensonge.

En outre, nous pouvons remarquer que, lorsqu'une opinion n'est que probable, l'opinion opposée est probable aussi, et que plus la teinte qu'il faut donner à une assertion est pâle, plus l'assertion contraire a droit de se produire avec une teinte qui indique une grande probabilité ou même la certitude.

Dès lors, en face de l'histoire hypothétique de M. Renan, se dresse l'histoire traditionnelle que ses *peut-être* ne peuvent détruire, qui, de son propre aveu, n'a contre elle que des théories douteuses et qui, en revanche, a pour elle l'antiquité de la possession, l'universalité de la tradition, la concordance de tous les livres qui composent la Bible. Elle conserve donc tous ses droits à être crue; et le conflit est impossible entre la foi et la science, puisque, de l'aveu même de M. Renan, la science, en ce qui concerne l'*Histoire d'Israël*,



n'est qu'un fantôme et que ses assertions ont une couleur que nous pouvons, en nous servant de sa langue, appeler plus ou moins *évanide*<sup>1</sup>.

Telle est la méthode de reconstruction qu'emploient les exégètes rationalistes : il est bon de voir maintenant les résultats auxquels cette méthode les a conduits.

1. Se reporter au l. I, ch. II de ce volume.

## CHAPITRE II

### LES ORIGINES DE L'HUMANITÉ

M. Renan a jugé à propos de faire précéder le récit de l'origine des Beni Israël d'une petite préface contenant ses idées personnelles sur l'origine de l'humanité. Cela n'était point nécessaire; les autres historiens d'Israël, ou du moins la plupart d'entre eux, n'ont pas cru devoir le faire. Il est vrai que Moïse, avant de raconter l'histoire des patriarches, nous donne un récit rapide des plus anciens temps de l'humanité et commence par raconter la création du monde et celle de l'homme. M. Renan semble avoir voulu imiter l'auteur de la Genèse. Mais Moïse avait, pour connaître le passé, des moyens qui manquent à son moderne émule. Il avait pu recueillir à leur source d'antiques traditions, et il croyait communiquer avec le Créateur du monde et le Dieu de vérité. M. Renan est venu trop tard pour entendre la voix des témoins du passé, et le Dieu dont il parle, étant aveugle et inconscient, ne saurait lui révéler aucune vérité.

Aussi semble-t-il ne s'être avancé qu'avec une certaine timidité sur ce terrain génésiaque. Au lieu d'intituler son premier chapitre : *Origines de l'homme*, il lui a donné ce titre plus modeste : *Arrivée des Sémites en Syrie*. Il est vrai que, pour arriver, il faut d'abord être parti, et comme nous allons le voir, les Sémites qui sont arrivés en Syrie venaient de bien loin. Voici, en effet, le début de ce curieux chapitre : « Le passage de l'animalité à l'humanité ne s'est pas fait en un point unique du globe. De plusieurs côtés, la conscience humaine se dégagea, s'éleva, s'épura, conçut l'idée de justice, de droit et de devoir. Le langage vint préciser et fixer ses conquêtes <sup>1</sup>. »

Voici en quelques lignes bien des théories : le transformisme associé au polygénisme, l'animal devenant homme ; plusieurs espèces humaines sortant séparément de l'animalité. Les hommes ne sont plus frères ; ils sont cousins à un degré éloigné, avec un animal comme aïeul commun. Ne discutons pas ces théories ; ce serait sortir de notre sujet et entrer dans le domaine d'une science toute différente de l'histoire. Il nous semble que M. Renan aurait mieux fait de ne pas trancher si rapidement et par arrêt si souverain des questions qui ne sont pas de sa compétence personnelle. Mais voici

1. *Histoire du peuple d'Israël*, p. 1.

une autre théorie plus curieuse. L'homme, suivant M. Renan, se distingue de l'animal par la conscience, par l'idée de justice, de droit et de devoir. Ici, nous ne pouvons qu'approuver. Jamais plus belle définition de l'humanité n'a été donnée; jamais on n'a professé un spiritualisme plus élevé. Si nous en croyons M. Renan, les idées de justice, de droit et de devoir ont préexisté au langage qui les exprime. Où étaient-elles donc, si ce n'est dans une âme immatérielle, capable de contempler la vérité sans voile? Nous pouvons même dire que M. Renan se range, parmi les spiritualistes, du côté de Platon contre Aristote. Selon le docteur de Stagire, l'homme ne saurait exercer son intelligence sans l'appui d'un signe sensible; il ne pouvait donc concevoir ces hautes idées sans être déjà en possession de l'instrument du langage. Mais continuons. Le langage dont M. Renan diminue l'importance, puisqu'il le considère comme postérieur aux idées morales, va prendre maintenant un grand rôle. La langue prédomine sur la race. Les groupes humains ne sont pas formés pas les descendants d'un même père portant en eux-mêmes, gravés par l'hérédité, les traits accidentels qui ont caractérisé leurs parents : ils sont formés par la langue. La langue, c'est-à-dire la pensée exprimée par les mots, est plus puissante que la race; bien plus, c'est elle qui constitue la race

même. Ici encore, admirons le spiritualisme de M. Renan. Voilà des espèces humaines, distinctes par leurs origines, sortant d'animaux différents, en des lieux différents, à de différentes époques, et se propageant par la génération. Or il se trouve que, dans ces espèces, le phénomène psychologique le plus élevé, le langage, exprimant de diverses manières les idées de justice, de droit et de devoir, est si puissant qu'il l'emporte sur la génération physique, que la diversité des idiomes partage les groupes des descendants des mêmes aïeux, et que l'unité de langue fond et unit en une seule nation, bien plus, en une seule race ayant des caractères ethnographiques communs, des familles issues séparément de l'animalité. Prodigueuse puissance de la conscience et des idées morales exprimées par le langage ! Elles ne sont plus, comme le disaient les grossiers matérialistes, l'effet de la conformation du cerveau ; tout au contraire, c'est le cerveau qui subit leur influence ; c'est le cerveau qui est moulé par la pensée : le type physique est l'effet des habitudes contractées par une vie commune avec un même langage exprimant les mêmes idées morales. Telle est la première phase de la création de l'humanité, selon la Genèse de M. Renan.

Mais tournons la page, que trouvons-nous ? L'humanité primitive était extrêmement méchante ; elle était caractérisée par la ruse, le raffinement de la

malice et la lubricité. Elle se composait principalement, sinon uniquement, de satyres éhontés.

Comment cet être qui, avant de connaître le langage, affirmait déjà le droit et le devoir, et dont la conscience épurée concevait l'idée de justice, est-il maintenant si cruel et si corrompu ? Faut-il considérer ces caractères opposés comme existant chez les mêmes hommes à la même époque ? Ce serait abuser du droit de rapprocher les éléments opposés et d'unir les extrêmes qui se détruisent ; ce ne serait plus le loup habitant avec l'agneau, ce serait le même individu loup et agneau à la fois.

Dira-t-on que ce sont des états successifs, que c'est avant l'acquisition du langage que l'homme était un animal consciencieux et concevant la justice, et que c'est depuis qu'il parle, qu'il est devenu un satyre féroce et éhonté ? Alors, n'en déplaise à M. Renan, c'est tout simplement le système de la chute : c'est la doctrine du péché originel poussée à l'extrême au sens calviniste ; c'est l'homme primitivement bon, devenu très méchant par je ne sais quel accident primordial, et cela à l'époque même où la possession du langage lui permettait d'acquérir et de conserver une science de plus en plus grande.

Néanmoins, le progrès, à partir de cet état sauvage, va commencer. Les instruments de ce progrès curieux : « C'est l'amour accompagné de rêverie »,

« la formation spontanée du principe d'autorité », « le besoin d'ordre créant la hiérarchie, l'imposition s'opposant à la force, le sacerdoce nouvellement inventé exploitant des terreurs superstitieuses ». Par tous ces moyens se formèrent de grandes civilisations sans moralité, comparables aux sociétés nègres du Dahomey et aux républiques des abeilles et des fourmis. Cependant la famille était encore à créer, l'enfant ne connaissait que sa mère, les femmes étaient le bien commun de la tribu. Voici maintenant comment la famille a été inventée vers l'an 2000 avant Jésus-Christ par les Aryas et les Sémites. C'est une portion du récit qui mérite d'être citée textuellement. « Comme tout ce qui est grand, la famille a été fondée par des moyens atroces; des millions de femmes lapidées établirent la fidélité conjugale. La jalousie, sans partir d'un principe fort élevé, devint une condition essentielle du progrès. Le mâle garda sa femelle. Armé d'un gourdin et secondé par son chien, le satyre honnête fit le guet autour de la petite fortification qu'il s'était construite : s'il avait un soupçon, il écrasait la femelle adultère. Ces groupes relativement nobles se serrèrent les uns contre les autres, et formèrent des camps assez forts pour s'isoler de l'immense nuit anarchique qui les environnait. Ainsi émergea de la sauvagerie ce que nous pouvons appeler la moralité barbare. »

N'est-ce pas là un joli tableau préhistorique et ne pouvons-nous pas espérer que ce sujet tentera quelque artiste, et que nous verrons un jour, dans une de nos expositions, une toile représentant la description de M. Renan avec cette épigraphe : « Invention de la famille et de la moralité » ?

Si M. Renan s'était contenté de décrire, comme il l'a fait, l'origine de l'humanité, sa description n'aurait été que bizarre et peu croyable, et moyennant un nombre suffisant de peut-être semés en marge<sup>1</sup>, elle aurait pu être excusée. Mais il a eu malheureusement une fâcheuse inspiration. Au lieu de laisser l'ensemble de ces origines à l'extrême horizon de la préhistoire, perdues dans une antiquité fabuleuse, il a cru devoir attribuer des noms de peuples et même des dates aux faits qu'il racontait. Il a fait l'inverse de ce que font les exégètes modernes. Ceux-ci ont cru pouvoir légitimement reculer les événements racontés par la Bible au delà des limites des chronologies vulgairement admises. M. Renan, qui n'avait aucune chronologie officielle à respecter ni à changer, en a inventé une. Cette invention a été, de sa part, une grave imprudence. Il nous dit en effet que ces sociétés, où la famille était inconnue, où la moralité barbare qu'il décrit n'existait pas encore, n'étaient autres que l'ancienne

1. *Histoire du peuple d'Israël*, préface, p. xv.



civilisation de l'Égypte, celle de la Chaldée et celle de la Chine, et que ce sont les Aryas et les Sémites qui, apparaissant vers l'an 2000, ont apporté dans le monde l'institution du mariage et un commencement d'honnêteté relative.

Il n'a donc pas songé que le *Livre des morts* égyptien, qui remonte bien avant l'an 2000, qui appartient au moyen empire, sinon à l'ancien, contient un admirable code de morale sous la forme de la confession négative du défunt, et dans cette confession cette phrase : « Je n'ai point affligé la veuve. » La famille et la moralité existaient donc dans l'ancien empire égyptien. Il n'a pas pensé non plus que parler de la civilisation chinoise comme étrangère à la notion de la famille, à l'idée de l'autorité et du respect des pères et des aïeux, et ajouter que l'idée de la famille a été introduite en Chine par les Aryas et les Sémites, qui n'y ont jamais été, c'est énoncer une véritable énormité. Enfin, il semble ignorer que l'on a trouvé dans les plus anciens monuments de la Chaldée, des psaumes de pénitence, ayant une frappante analogie avec les psaumes bibliques : ce qui ne se concilie guère avec l'idée d'un peuple ignorant absolument la moralité<sup>1</sup>. Nous avons peine à comprendre l'étrange distraction de M. Renan

1. Voir sur ce point Abbé de Broglie, *La Morale sans Dieu*, ch. I, Putois-Cretté, Paris, 1886.

dans ce chapitre; il se montre ordinairement mieux renseigné, et se tient mieux au courant des derniers résultats de la science. Faut-il, par une comparaison qui ne peut être que flatteuse pour lui, lui appliquer le vers d'Horace :

*Quandoque bonus dormitat Homerus,*

ou bien serait-ce de sa part un abus de la confiance que ses lecteurs lui témoignent et de l'indulgence que le public lui a montrée? et pourrait-on alors appliquer à l'auteur et au lecteur ces vers d'un roi à son confident dans une parodie des tragédies classiques :

Ce que je viens de dire, au reste, est bien écrit,  
Mais je n'en pense rien, c'est pour t'orner l'esprit?

Quoi qu'il en soit, la nouvelle Genèse est évidemment bien inférieure à l'ancienne. La comparaison même n'est pas possible; et il y aurait une sorte de blasphème à placer, à côté de l'élucubration étrange que nous venons d'exposer, le récit de Moïse où l'on trouve si noblement affirmées l'unité de la race humaine, la fraternité des hommes entre eux et leur distinction d'avec les animaux. Moïse nous donne encore une profonde explication de l'origine du mal par l'abus de la liberté, et des maux de l'humanité par la loi de solidarité et la faute du chef de l'humanité : explication mysté-

rieuse sans doute, mais pas plus que la condition de l'homme ici-bas. A la différence de la plupart des genèses païennes, la Genèse biblique ne contredit pas la doctrine du progrès si populaire de nos jours; si elle ne nous montre pas l'homme primitif vivant à l'état absolument sauvage, elle nous le montre pauvre, arrachant péniblement sa nourriture à une terre maudite et nous signale les premiers progrès de civilisation. Il y a sans doute dans ce récit biblique certains détails étranges, en petit nombre cependant, dont l'acceptation semble pénible à certains esprits, bien que d'autres ne voient aucune difficulté à les admettre.

Sans discuter ici la question de savoir dans quelle mesure ce fardeau pourrait être allégé, au moyen de certaines opinions des anciens Pères que l'Église n'a pas condamnées<sup>1</sup>, nous pouvons dire que cette difficulté n'est rien à côté de celle qui naîtrait s'il fallait croire, non pas au récit de Moïse sur les origines, mais à celui de M. Renan. Ce serait alors, ce que l'Église ne demande jamais et ne peut jamais demander à ses enfants, un véritable sacrifice de la raison.

Laissons maintenant de côté cette singulière préface, et arrivons à l'histoire proprement dite du peuple d'Israël.

1. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. 1<sup>er</sup>, p. 446, et M<sup>sr</sup> Freppel, *Origène*, leçon xxxi<sup>re</sup>.

## CHAPITRE III

### LES ORIGINES D'ISRAEL : LES PATRIARCHES

Après avoir achevé son récit des origines de l'humanité et indiqué la distribution des diverses nations descendant des fils de Noé dans un tableau ethnographique susceptible d'interprétations diverses, mais dont l'importance historique et géographique est admise par tous les savants sérieux, l'auteur de la Genèse biblique entreprend le récit des origines de la nation choisie de Dieu. Ce récit se compose de la biographie de quatre patriarches : Abraham, Isaac, Jacob et Joseph, ancêtres de la nation. Au milieu d'une foule de détails sur les mœurs patriarcales, les uns grossiers, d'autres ayant une grâce et une naïveté charmantes, à côté du récit sublime des apparitions du vrai Dieu, souverain du monde et juge de tous les hommes, nous trouvons dans ce récit deux faits généraux d'ordre purement historique : c'est, en premier lieu, la formation d'un certain nombre de peuples par la division de la postérité d'Abraham en diver-

ses branches, et celle du peuple juif par la multiplication de la descendance de Jacob ; c'est, en second lieu, la migration des tribus patriarcales, le voyage des aïeux d'Israël d'Hur à Haran, le voyage d'Abraham avec la caravane composée de ses serviteurs d'Haran en Palestine ; sa vie nomade à travers le pays de Chanaan, ses voyages en Égypte, ceux de son fils et de son petit-fils, et enfin l'établissement définitif de Jacob et de ses enfants sur les confins du royaume des Pharaons.

Les nouveaux historiens d'Israël ne s'accordent pas entre eux quant à la valeur historique qu'il faut attribuer à ce récit. Le plus récent d'entre eux, Stade, déclare que le récit tout entier ne mérite aucune confiance. Les migrations des ancêtres d'Israël lui paraissent imaginaires. Selon lui, le peuple d'Israël, venu on ne sait d'où, s'est éveillé à la conscience de son existence nationale au pied du Sinaï, sous la direction de Moïse. Ayant ensuite conquis la Palestine, il a consacré à son Dieu national, Jahveh, un grand nombre d'anciens lieux de culte révéérés par les Chananéens ; et afin de justifier cette consécration, les inventeurs de la légende nationale ont supposé que ces hauts lieux avaient été visités par les ancêtres de la nation, et que Jahveh s'était manifesté à eux pendant leur migration. Quant au séjour en Égypte, c'est un fait possible, mais dont rien ne prouve la réalité.

Nous devons reconnaître que Stade est à peu près seul de son opinion : c'est un pionnier de l'armée de la nouvelle exégèse ; il n'est pas suivi jusqu'à présent par les autres exégètes. Le sera-t-il plus tard ? Nous ne pouvons le dire : les théories de Kuenen et de Wellhausen, déjà si étranges et si dépourvues de fondement, ont eu un tel succès, qu'on ne peut savoir jusqu'où la passion contre l'histoire d'Israël entraînera les critiques de l'école rationaliste. Jusqu'ici néanmoins, la migration des ancêtres d'Israël, appuyée sur une tradition d'une force exceptionnelle, et tout à fait conforme à ce que nous savons des migrations des Sémites de cette époque, est admise, sinon comme un fait historique absolument certain, du moins comme un fait aussi voisin de la certitude que tous ceux que contient l'histoire de ces temps reculés.

M. Renan, en particulier, admet pleinement la migration des ancêtres d'Israël, et nous montre, dans les antiques civilisations de la Chaldée et de l'Égypte, avec lesquelles ils ont été en contact, les sources de certaines idées des Juifs et les origines de la partie la plus ancienne de la Bible.

En revanche, les historiens modernes sont tous d'accord pour rejeter le mode de formation de la nation d'Israël et des peuples issus d'Abraham, tel qu'il est raconté dans la Genèse. Ce n'est point, disent-ils, par la multiplication des familles que

se forment les nations nouvelles. Si les familles deviennent des tribus et éventuellement des nations, dit Kuenen, c'est par la combinaison avec les habitants de certains districts, par la soumission des faibles à de plus forts qu'eux, par la fusion d'éléments hétérogènes. Partout où nous pouvons suivre en détail la formation ou l'extension d'une nation, nous voyons des causes analogues à celles que nous venons de citer, agissant ensemble ou successivement<sup>1</sup>. C'est une pensée semblable qui a poussé M. Renan à renoncer à la théorie des races, si populaire il y a quelques années dans les écoles rationalistes et dont lui-même avait fait autrefois un si fréquent usage, pour y substituer celle des groupes humains constitués par le langage et agrégés par l'effet d'une série de circonstances étrangères à leur origine.

Serait-il téméraire de supposer que cet abandon de la théorie des races est en partie inspiré par le désir de contredire le système ethnographique de la Genèse, d'après lequel les nations sont formées par les divisions d'une famille, système dont la conséquence extrême est l'unité d'origine de toute l'espèce humaine? Quoi qu'il en soit, la formation de certains peuples par la séparation en branches distinctes de la postérité d'Abraham et celle des

1. Kuenen, *The religion of Israël*, t. I, p. 110.

tribus d'Israël par une division analogue de la descendance de Jacob sont en général rejetées comme légendaires par les exégètes de la nouvelle école.

Quant aux patriarches eux-mêmes, toute l'école les considère unanimement comme des personnages mythiques, analogues aux héros et aux demi-dieux de la Grèce.

M. Renan a cherché à embellir cette théorie un peu nuageuse par un ingénieux rapprochement. Il a trouvé dans Ovide le nom d'un ancien roi légendaire d'Assyrie, Orchamus; sur ce nom unique, il a édifié toute une légende. Le nom du roi appelé père de son peuple est devenu d'abord Aborham (du nom hébreu Ab qui signifie père), puis Abraham, moyennant un changement de consonne peu acceptable en linguistique sémitique. Ce roi aurait passé pour avoir aboli les sacrifices humains et les avoir remplacés par le sacrifice d'un chevreau. Il serait devenu, dans la tradition juive, le patriarche Abraham. On ne s'attendait pas à voir intervenir Ovide pour interpréter la Genèse. Mais nous devons convenir que cette idée est particulière à M. Renan, que les autres exégètes rationalistes se contentent d'affirmer d'une manière générale que les patriarches sont légendaires.

M. Renan se sépare aussi des autres écrivains de cette école par sa manière de considérer les



biographies patriarcales, telles qu'elles sont racontées en détail dans la Genèse. Il est d'accord avec eux pour croire que ces biographies sont légendaires, mais il affirme qu'elles représentent très exactement les mœurs des tribus nomades dont Israël est descendu. Partant de cette idée, il se considère comme autorisé à insérer dans son histoire le récit presque entier de la Genèse, avec cette simple modification, que les faits particuliers de la vie de chaque patriarche deviennent, sous sa plume, des exemples de faits habituels dans la vie des Sémites nomades. Ainsi, le fait que Jacob a épousé Lia et Rachel est devenu l'observation générale que les patriarches avaient, dans certains cas, pour épouses deux femmes égales de rang noble, parfois des sœurs. Le fait du voyage d'Éliézer pour chercher Rébecca, devient le fait général que les Sémites se mariaient dans leur parenté. Toute la Genèse est ainsi transformée, par un passage du particulier au général et du personnel à l'impersonnel : procédé de composition historique qui n'a pas dû coûter beaucoup de peine à l'auteur. Il étend cette idée générale aux faits de l'ordre religieux et moral. Sauf les faits surnaturels, qu'il rejette par principe, la religion et la morale, telles qu'elles sont décrites dans la vie d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, représentent à ses yeux la croyance et les mœurs du groupe de

populations sémitiques nomades dont Israël est descendu. Ici, l'extension est contraire au récit de la Genèse qui déclare qu'Abraham et ses enfants étaient monothéistes et vivaient au milieu de païens.

Cette dernière assertion de M. Renan est d'ailleurs vivement combattue par les autres critiques. Aux yeux de ceux-ci, le tableau de la vie patriarcale rédigé par les prophètes au huitième siècle est complètement idéal : ils ont créé de toutes pièces, non seulement les biographies patriarcales, mais l'ensemble d'idées religieuses et morales qui forme comme le cadre de ces narrations. Cette divergence entre M. Renan et les autres critiques est signalée dans l'article, fort bienveillant d'ailleurs, comme on pouvait s'y attendre, que la *Revue de l'histoire des religions* a consacré à la nouvelle histoire du peuple d'Israël.

Nous reviendrons plus tard sur ce conflit, lorsque nous traiterons de l'origine du monothéisme d'Israël. Pour le moment, nous allons chercher seulement à apprécier les deux thèses sur lesquelles toute l'école est d'accord, à savoir : la négation du système ethnographique de la Genèse et l'affirmation du caractère mythique des patriarches.

La Genèse contient plusieurs grands tableaux ethnographiques, indiquant la formation des diverses nations issues de Noé et celles des peuples

issus d'Abraham. Elle nous décrit ensuite d'une manière plus détaillée l'accroissement de la famille de Jacob. Le principe de cette formation est la multiplication des hommes par la fécondité des familles et la séparation des familles en branches distinctes qui deviennent des peuples. En soi et *a priori*, rien de plus vraisemblable qu'un tel mode de formation. La théorie de la Genèse ne lui est d'ailleurs pas particulière. L'idée d'une formation de ce genre existe chez tous les peuples Aryens. En Grèce, les tribus se partagent en phratries, les phratries en familles. Le mot tribu lui-même vient du terme  $\phi\acute{\upsilon}\omega$ , qui veut dire engendrer. C'était l'organisation des temps héroïques. Dans le second chant de l'*Iliade*, Nestor dit à Agamemnon : « Dispose les guerriers par tribus et par phratries, afin que la phratrie soutienne la phratrie et la tribu les tribus. » Ainsi que le remarque M. Robiou, Tacite semble avoir traduit ces vers d'Homère, lorsqu'il dit en parlant des Germains : « Ce n'est pas le hasard ni un assemblage improvisé qui forme chez eux l'escadron ou le bataillon, mais les familles et les relations de parenté<sup>1</sup>. »

Quelle différence y a-t-il entre ce que nous dit la Genèse au sujet de la formation des peuples abrahamides et des tribus israélites, et cette orga-

1. Article de M. Robiou, professeur à la faculté des lettres de Rennes, journal *l'Instruction publique*, 4 février 1888.

nisation patriarcale antique que nous trouvons chez les peuples aryens? Il y a, ce semble, deux différences : selon la Genèse, la formation est très rapide, les familles deviennent des peuples considérables au bout d'un très petit nombre de générations; en second lieu, cette formation des peuples s'accomplit à une époque historique, les noms et la biographie des ancêtres sont clairement connus.

Ces deux différences s'expliquent aisément. La Bible reconnaît d'abord formellement qu'il s'agit d'une multiplication exceptionnelle. Abraham devient le père d'un grand nombre de peuples, à la suite d'une promesse de Jéhovah. L'accroissement du nombre des Israélites en Égypte est donné aussi comme un fait prodigieux. Or, sans avoir recours au miracle, mais uniquement par l'effet de certaines circonstances qui diminuent les causes de mortalité, la population peut croître avec une rapidité inouïe. On a constaté, au Canada, pendant le siècle qui a suivi la conquête anglaise, une population doublant tous les vingt-cinq ans. Cette limite peut être théoriquement de beaucoup dépassée; le nombre des enfants par famille peut, s'ils ne sont pas atteints de bonne heure par la mort, produire une seconde génération cinq ou six fois plus nombreuse que la première; et le mariage, très précoce en Orient, plaçant la naissance

de cette génération en moyenne à vingt-cinq ans après celle de la précédente, qui survit en grande partie, on voit que, au lieu de doubler, une population pourrait quadrupler et même sextupler tous les vingt-cinq ans. Il en résulterait, en supposant un accroissement correspondant des subsistances ou une grande facilité d'émigration, une croissance prodigieuse en progression géométrique.

Il n'est pas d'ailleurs nécessaire d'avoir recours, pour expliquer la formation des peuples abrahamiques, à une multiplication aussi exceptionnelle. Nous voyons, en effet, par la Genèse, qu'Abraham était un très riche propriétaire de troupeaux, ayant une multitude de serviteurs, lesquels formaient déjà une petite tribu d'au moins 1.500 âmes, puisqu'il pouvait lever 318 soldats, pris parmi les esclaves nés dans sa maison. Or cette clientèle d'Abraham, qui s'est partagée entre ses fils, a formé le noyau des peuples issus de lui. De même les nombreux serviteurs de Jacob ont dû entrer dans le peuple d'Israël à titre de membres des tribus de condition inférieure compris sous le terme générique d'enfants de Jacob. Le point de départ, dans l'un et l'autre cas, n'est pas une famille unique, mais une petite tribu de plus de mille personnes, dans le premier cas ; beaucoup plus considérable sans doute, dans le cas de Jacob.

Enfin, le texte sacré n'empêche nullement d'admettre que des étrangers se soient groupés autour du noyau des serviteurs des patriarches. L'achat d'esclaves, l'admission de clients dans la famille ont pu avoir lieu à toute époque. Ismaël, dont il est dit que sa main était contre tous et la main de tous contre lui, a pu rassembler, pour former le noyau d'une nation nouvelle, les aventuriers du désert. Le récit de l'Exode nous parle de parents de Moïse agrégés au peuple d'Israël et de Caleb le Quenite devenu membre de la tribu de Juda.

Il n'y a donc aucune impossibilité, et même aucune invraisemblance grave à ce que les peuples descendus d'Abraham et les tribus israélites se soient ainsi formés. C'est simplement un cas exceptionnel. Mais il y a dans l'histoire bien des cas uniques et exceptionnels. La formation de la puissance politique de Rome, la propagation de l'islamisme et la fondation si rapide de l'immense empire des califes sont des événements qui n'ont pas leur pareil. On ne voit donc pas pourquoi, même sans avoir recours au miracle, on n'admettrait pas qu'il y a eu, dans un certain temps et dans une certaine région, une formation très rapide de peuples nouveaux.

Cette hypothèse admise, si l'on suppose en outre que le fait s'est accompli à une époque contemporaine des grandes civilisations d'Assyrie et d'É-

gypte, et que dès la quatrième génération, sinon dès l'origine, les patriarches ont pu connaître l'écriture, on comprendra que la formation du peuple s'est faite à la lumière de l'histoire, et que la biographie des premiers aïeux a pu être conservée, soit traditionnellement, soit par écrit.

On a objecté, contre la vérité des récits relatifs aux patriarches, le fait que ces récits contiennent de nombreuses allusions à la géographie de la Palestine; de là résulterait, selon l'école moderne, que ces récits n'ont pas pu être écrits en Égypte, et que leur composition serait postérieure à la conquête de Chanaan; or cette époque est si éloignée de celle des patriarches que les souvenirs locaux de leurs voyages devaient être effacés.

Cette objection est sans valeur, car il a dû exister des relations constantes entre les habitants de Gessen et la terre sainte. Sous le gouvernement des Pharaons, la route de la Palestine était ouverte. Les descendants de Jacob ont pu faire de fréquents pèlerinages aux tombeaux de leurs pères à Hébron, et plus d'un d'entre eux a dû parcourir pieusement les lieux où, selon la tradition, les patriarches vénérés avaient planté leur tente. Qui sait même s'il n'y a pas eu des établissements fixes de certains groupes d'Israélites en Palestine pendant le séjour en Égypte de la masse de la nation? Un passage des Paralipomènes donne lieu de

penser que des descendants immédiats de Joseph, à la seconde génération, ont livré des combats et bâti des villes en Palestine<sup>1</sup>. Si ces établissements ne sont pas mentionnés lors de la conquête de Josué, c'est peut-être qu'ils avaient été détruits, et leurs habitants ramenés en Égypte, lors de la persécution des Pharaons contre Israël. On s'expliquerait aussi comment les noms de Jacob et de Joseph sont inscrits sur les pylônes de Karnak, dans la liste des peuples vaincus par Touthmès III.

Rien donc n'empêche d'admettre comme fondé sur des souvenirs certains le récit de la vie des patriarches; et par là même la théorie qui fait de ces ancêtres d'Israël des héros mythologiques perd son principal appui : elle n'est plus qu'une simple hypothèse.

Il sera cependant intéressant d'examiner et d'apprécier cette théorie. Pour le faire en évitant toute équivoque, nous distinguerons plusieurs espèces de récits, qui peuvent être qualifiés récits mythiques. Il y a des mythes naturalistes, des mythes philosophiques, moraux ou religieux, et de soi-disant mythes ethnographiques.

## II

Les mythes naturalistes consistent à représenter

1. Paralipomènes, VII, 20-24.



certaines phénomènes naturels sous la forme de la biographie d'un héros. Tels sont fort probablement le mythe d'Hercule chez les Grecs, celui de Krishna dans l'Inde, peut-être même la légende primitive qui a été greffée sur la vie du Bouddha<sup>1</sup>. Les mythes solaires paraissent avoir été assez fréquents dans les religions païennes. Ils ont pu quelquefois être greffés sur la vie d'un personnage ayant réellement existé et qui a été transformé par la légende en héros solaire. D'autres fois le héros paraît être tout à fait chimérique et avoir été créé tout entier par l'imagination. On a souvent abusé de l'hypothèse des mythes naturalistes. Tout le monde connaît la spirituelle parodie de la méthode des mythographes modernes intitulée : *Comme quoi Napoléon n'a jamais existé*. Il y a en effet peu de héros solaires dans l'antique mythologie qui réunissent autant d'analogies avec l'astre qui éclaire la terre que le vainqueur de Marengo et l'auteur du *Code civil*. Se lever à l'Orient, en venant d'Égypte, voir son éclat s'affaiblir dans le Nord, à Moscou, se coucher dans les eaux de l'Océan occidental, à Sainte-Hélène, avoir une mère dont le nom rappelle la gaieté de l'Aurore et ressemble à celui de la mère d'Apollon, douze maréchaux correspondant aux douze signes

1. Senart, *Essai sur la légende du Bouddha*.

du Zodiaque, quatre frères répondant aux quatre saisons de l'année, avoir terrassé la Révolution figurée par le serpent Python roulé sur lui-même, c'est bien plus qu'il n'en faudrait, pour que les mythographes de l'an 4000 de notre ère reconnaissent dans Napoléon, le véritable Apollon (ἡ Ἀπόλλων), le soleil, dieu destructeur (ἀπολύων) adoré par les Grecs, dont le nom n'aurait presque pas été altéré. La même plaisanterie a été récemment renouvelée à propos du nom du plus savant et du plus éloquent mythographe de notre siècle. Un écrivain de l'école du *folk lore*, opposée à l'école mythographique, a démontré, par des arguments analogues à ceux des partisans modernes de la mythologie naturaliste, que Max Müller n'est autre que le soleil. Tout en combattant ces excès ridicules, on doit néanmoins penser qu'il y a, dans les religions païennes, un grand nombre de mythes naturalistes.

Mais il n'y en a certainement aucun dans la Bible. Le génie des écrivains bibliques est tout à fait opposé à la mythologie. Le surnaturel biblique, œuvre d'un Dieu unique et créateur, n'a aucune ressemblance avec les légendes païennes. Certains exégètes, voulant absolument trouver dans la Bible ce qui ne s'y trouve pas, et ce qui se trouve dans les livres des autres religions, ont voulu faire de Samson un héros solaire. C'est une assi-

milation forcée qui n'a aucune vraisemblance. L'histoire de Samson est sans doute assez étrange ; et si elle n'était pas contenue dans un livre inspiré qui en garantit la vérité, elle pourrait être considérée comme une légende populaire, mais nullement comme une imitation artificielle d'un phénomène naturel.

Il faut traiter autrement la question des mythes de la seconde espèce : mythes philosophiques, religieux et moraux. Avant tout, il faut s'entendre sur le sens des termes. Si par mythe on entend précisément un fait imaginaire destiné à représenter une idée morale, de tels mythes existent certainement dans la Bible, puisqu'on y rencontre de véritables paraboles ; mais ces narrations allégoriques ont leur caractère propre et ne rentrent pas dans la trame générale de l'histoire d'Israël. On peut discuter sur le caractère réel ou allégorique de certains livres, du livre de Job, par exemple. Mais ce serait contredire le sens naturel du texte aussi bien que l'interprétation traditionnelle, que de mettre en question le caractère historique de la vie des ancêtres d'Israël.

Néanmoins, ces récits réellement biographiques peuvent, dans un autre sens, être considérés comme figuratifs, et pourraient même être appelés mythiques, si ce mot, dans notre langage, n'impliquait pas l'exclusion du caractère historique

d'un récit. Des enseignements moraux, des vérités psychologiques, des prophéties relatives à l'avenir religieux de l'humanité, peuvent être contenus dans les faits réels de la vie des patriarches. Saint Paul nous affirme que l'histoire d'Agar et de Sarah s'applique à la synagogue et à l'Église. Le sacrifice d'Isaac est une figure du sacrifice de la croix. David sortant de Jérusalem et montant la colline des Oliviers pendant que ses ennemis le maudissent est une figure du Christ. Cet accord entre la réalité historique d'un fait et son sens figuratif ne peut, on le comprend, être admis que par ceux qui croient à la vérité de la révélation juive et chrétienne. Les événements qui se succèdent sous l'action des causes naturelles et les volontés libres de l'homme étant, suivant la croyance chrétienne, mystérieusement gouvernés par la Providence, Dieu peut réaliser une scène figurative représentant une vérité qu'il veut enseigner aux hommes, ou bien un de ses desseins futurs, et pour cela se servir d'êtres humains comme acteurs de cette scène, à l'insu même de ces acteurs. Selon cette conception de la théologie chrétienne, le caractère figuratif, qu'on pourrait appeler improprement caractère mythique, d'un fait, n'exclut nullement la réalité historique de ce fait. Jacob a pu réellement supplanter Ésaü; et ce fait peut en même temps être, dans la pensée divine, la figure

de la substitution de l'Église chrétienne à la Synagogue.

Les rationalistes ne peuvent pas admettre une pareille explication. Selon eux, il doit y avoir exclusion entre la réalité d'un fait et son caractère figuratif. Si ce fait est réellement la représentation exacte d'une idée morale ou d'un fait futur, il doit être imaginaire, ou bien si on reconnaît une analogie entre un fait certainement historique et un enseignement religieux ou prophétique, l'analogie, à son tour, n'est pas réelle : elle est factice, elle est l'œuvre d'un interprète du texte ; et l'allégorie ainsi inventée ne peut pas avoir de fondement en dehors de son esprit. Et s'il se rencontre des faits dans lesquels les deux caractères de réalité et de figure de l'avenir semblent évidemment réunis, ces faits sont vraiment prophétiques : ils sont considérés par les apologistes comme des arguments en faveur de l'intervention divine dans l'histoire religieuse d'Israël. Leurs adversaires, au contraire, sont obligés de montrer que l'un ou l'autre des deux caractères, réel et figuratif, n'existe pas et est arbitrairement supposé.

Tel étant l'état de la question, le caractère figuratif de la vie des patriarches, entendu dans le sens de mythes prophétiques ou moraux, ne saurait être, aux yeux des chrétiens, comme il l'est aux

yeux des rationalistes, une objection contre la réalité historique de ces biographies. La question de la possibilité de la prophétie et d'une prophétie faite sous forme de figure est d'ordre apologétique et philosophique et non d'ordre historique. Donc, nous rejetons l'existence des mythes naturalistes que rien ne prouve, et nous admettons celle des figures prophétiques qui ne nuisent en rien au caractère historique du récit des origines d'Israël.

Reste la troisième espèce de mythes, les mythes ethnographiques, dont nous devons examiner la nature, afin de voir s'ils existent réellement dans la Bible et quelle serait la conséquence de leur existence.

Le mythe ethnographique consiste dans une généalogie fictive, qui sert à relier certains peuples entre eux, en leur attribuant un aïeul commun. On suppose que des peuples de même race sortent d'un même père, que ceux de race distincte mais voisine naissent de plusieurs frères. On attribue aux peuples plus nobles un aïeul qui est l'aîné de ses frères : les peuples méprisés naissent d'enfants bâtards ou incestueux. On suppose quelquefois que l'aïeul avait plusieurs épouses légitimes, ce qui permet de diviser les frères en plusieurs groupes. La vie des patriarches et leurs relations de famille, telles qu'elles sont racon-

tées dans la Bible, seraient ainsi des créations fictives, destinées à représenter certaines idées relatives à la filiation des peuples voisins d'Israël. Stade étend cette idée à la distribution même des peuples d'Israël en tribus. Les tribus censées nées d'enfants de Jacob ayant eu une même mère auraient des rapports de parenté plus étroits. A l'appui de cette idée, les critiques modernes apportent deux raisons. L'une est tirée de l'existence, chez d'autres peuples, de généalogies fictives. L'autre se fonde sur certaines difficultés historiques et surtout chronologiques de la vie des patriarches ou de certains faits invraisemblables, tels que l'histoire des filles de Lot. Toutes ces difficultés disparaîtraient à la fois, si l'on supposait que les patriarches n'ont pas existé et que leur histoire tout entière est un roman ethnographique.

Ces deux raisons sont faciles à réfuter. Et d'abord, comme nous l'avons déjà plusieurs fois remarqué, les souvenirs clairs et précis des Israélites sur leur passé ne doivent pas être confondus avec les légendes relatives aux origines qui existent chez d'autres peuples. Ces légendes sont de simples récits plus ou moins vagues ou des énonciations d'ancêtres communs à divers peuples, sans détail, comme ce qui est d'Hellen et de ses quatre fils. Il n'y a dans ces récits aucune apparence historique. Tout autres sont les récits de la Bible relatifs à Abraham

et à ses descendants. Ces récits sont la base de croyances pratiques et efficaces ; les prophètes s'en servent pour exciter les Israélites à rester fidèles à Jehovah et à observer une religion austère, qui est en opposition avec leurs instincts. La croyance à la descendance de tel ou tel fils de Jacob était en outre le principe de la division en tribus : les généalogies de famille servaient à fixer le droit sur les héritages acquis dans le partage de la terre de Chanaan. Toute la vie religieuse, sociale et politique d'Israël, repose sur ces généalogies. L'assimilation entre Israël et les autres peuples, sous ce rapport, est tout à fait inexacte. Israël est un peuple de nouvelle formation, qui connaît ses origines : il s'est servi de l'écriture, qu'il a pu apprendre à Tanis, dès les premiers temps de sa vie nationale.

Il serait peut-être moins difficile d'admettre que les rapports généalogiques que la Bible nous indique entre les divers peuples issus d'Abraham ont été inventés artificiellement. Mais quand on examine les textes bibliques relatifs à ces liens ethnographiques, on reconnaît que leur invention par les Israélites est absolument invraisemblable. Pourquoi avoir supposé qu'Ismaël est l'aîné des fils d'Abraham ? Si on l'a supposé fils d'une servante pour glorifier les enfants d'Isaac à ses dépens, pourquoi en avoir fait l'aîné ? Pourquoi avoir renouvelé cette



mutation du droit d'aînesse dans le cas de Jacob, et avoir ainsi rendu nécessaire l'étrange histoire de Jacob supplantant Esaü? Que l'origine incestueuse attribuée aux Moabites et aux Ammonites doive s'expliquer par la haine d'Israël contre ces peuples, cela pourrait à la rigueur être admis. Mais pourquoi les Madianites, ennemis plus acharnés des Israélites, ont-ils alors une origine sans tache et descendent-ils d'Abraham?

En remontant plus haut encore, on sera peut-être porté à voir, dans l'histoire de la malédiction de Cham, un récit inventé par suite de la haine des Israélites contre les Chananéens; mais pourquoi est-ce Cham qui pèche, et Chanaan son fils qui est seul maudit? N'aurait-il pas été plus naturel, tout étant arbitraire, d'attribuer la faute à celui même qui reçoit le châtiment? Quel est, en outre, l'ennemi le plus acharné d'Israël, celui dont le joug est le plus humiliant? C'est le Philistin. Or on n'attribue aux Philistins ni une origine honteuse, comme celle des Moabites, ni une part à la malédiction de Chanaan. Les Philistins descendent, non de Chanaan, mais de Mesraïm le père des Égyptiens. Quant à supposer que les Rubénites auraient accepté sans protester l'idée que leur aïeul avait perdu son droit d'aînesse par un crime déshonorant, que les Siméonites se seraient aussi laissé priver de leurs privilèges par un récit controuvé,

c'est encore la plus invraisemblable des hypothèses. D'après la tradition, Benjamin est le frère utérin de Joseph; or la tribu de Benjamin, dans l'histoire postérieure, est unie à celle de Juda et partage ses destinées. Elle est toujours séparée des tribus joséphites. Parmi celles-ci, la tribu de Manassé occupe deux territoires séparés par le Jourdain et sans relation habituelle. Si l'on avait créé des généalogies fictives, n'aurait-on pas donné des ancêtres distincts à ces deux demi-tribus?

Plus on examine de près le procédé généalogique des Israélites, plus on y reconnaît une véritable ethnographie, fondée sur des souvenirs de tribus et de nations très précis. Et dès lors, pourquoi douter de l'existence d'ancêtres dont le souvenir est ainsi conservé? Admettons, comme cela est vraisemblable, qu'ils ne sont les ancêtres directs que d'une partie de chaque peuple et de chaque tribu, ils n'en sont pas moins de vrais hommes, ayant entre eux de vraies relations de père, de fils et de frère; et les séparations ethnographiques sont les conséquences de séparations individuelles des membres de chaque famille, la clientèle et les serviteurs suivant partout le patriarche et se partageant entre ses héritiers.

Le premier argument en faveur du caractère mythique des patriarches est donc sans force réelle. Il est fondé sur la méthode défectueuse qui

consiste à juger de certains faits par comparaison avec d'autres faits qui ont avec les premiers une analogie éloignée, et à traiter un peuple différent de tous les autres comme s'il devait nécessairement leur être absolument semblable.

Le second argument est tiré de certains détails de la biographie biblique des patriarches. Ces détails, selon l'école moderne, ne peuvent pas être historiques. Ainsi, l'histoire du renvoi d'Agar par Abraham ne saurait être admise, parce que ce serait un acte trop cruel de la part du patriarche, qui aurait condamné Ismaël et sa mère à une mort certaine. On ne saurait croire que Joseph a lui-même distribué le blé aux habitants de Chanaan qui venaient en acheter, ni que douze sacs de blé aient pu servir efficacement à diminuer l'effet d'une famine régnant dans la tribu des enfants et des serviteurs de Jacob. On peut remarquer qu'ici Reuss, qui pose cette objection, s'appuie sur le fait que Jacob était chef d'une tribu, tandis qu'ailleurs les critiques modernes objectent, contre le nombre très grand des Israélites au temps de l'exode, le fait qu'ils descendent d'un seul ancêtre.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter en détail ces objections. Un grand nombre d'entre elles sont puériles et sans valeur; quelques-unes sont plus importantes, par exemple celles qui regardent la

chronologie de la vie des patriarches<sup>1</sup>. Mais, quelle que soit leur gravité, elles ne donnent aucun droit de conclure que les patriarches sont des êtres mythologiques. La conclusion extrême que l'on pourrait en tirer, serait que les récits de leur vie ne sont pas l'œuvre de témoins oculaires, et ont été racontés d'après des souvenirs traditionnels plus ou moins vagues quant aux détails, ou plus ou moins altérés. Une inexactitude partielle de ces récits peut être embarrassante pour les théologiens, en raison du dogme de l'inspiration. Elle n'est d'aucune portée pour de simples historiens, qui doivent être habitués à reconnaître, comme véridiques dans leur ensemble, les récits dont les détails sont inexacts.

En revanche, d'ailleurs, il y a dans ces mêmes biographies patriarcales, une foule de détails qui ne s'accordent pas avec la supposition d'un récit factice, composé après coup pour appuyer une théorie ethnographique. Les faits répréhensibles attribués aux patriarches, à Abraham, lors de son voyage en Égypte, ou de son séjour chez les Philistins, à Jacob, à l'occasion du droit d'aînesse, ne s'expliqueraient pas si le récit avait été créé à une époque postérieure à la conquête de Chanaan, c'est-à-dire dans un temps où ces patriarches étaient

1. Voy. les ouvrages de l'abbé Dumax.

vénérés comme des modèles. On ne comprend pas pourquoi un auteur du temps des prophètes aurait mentionné, sans aucune réprobation, le fait de Rachel emportant avec elle les idoles de son père.

Ici nous pouvons nous appuyer sur une remarque faite par M. Renan lui-même, remarque dont le fond est vrai, bien que l'auteur en ai tiré des conséquences outrées et inexactes. Elle consiste dans l'observation d'une différence entre la religion des patriarches telle que la Genèse la décrit, et la religion du peuple d'Israël après l'exode. L'une et l'autre consistent en un monothéisme pur et élevé, mais le monothéisme des patriarches a un caractère moins exclusif et moins militant contre le paganisme. Les relations d'Abraham avec Abimélech et Pharaon semblent indiquer que ces souverains reconnaissaient Abraham comme un prophète du Dieu suprême qu'eux-mêmes adoraient sous un autre nom que lui. Laban est certainement polythéiste, et Jacob cependant, sans cesser d'adorer le Dieu que craignait Isaac, est dans une sorte de communauté d'idées avec ses cousins. Il contracte avec Laban une alliance avec serment, chacun jurant par son Dieu, sans que Jacob proteste formellement contre le polythéisme. A la suite d'une révélation spéciale du Tout-Puissant, Jacob purifie sa maison des idoles, mais il se contente d'enterrer ces objets de culte sous un térébinthe, sans qu'il

soit parlé de châtement infligé à ceux qui les possédaient. A partir de l'exode, au contraire, et plus tard au temps des prophètes, le culte de Jahveh a un caractère beaucoup plus sévère et plus exclusif : les dieux étrangers sont considérés comme des ennemis, l'idolâtrie comme une abomination.

Dès lors on se demande, si la vie des patriarches était un mythe, qui aurait pu imaginer un tel roman. Un auteur monothéiste du temps des prophètes aurait créé les faits et les aurait appréciés selon la pensée d'un monothéisme sévère et exclusif. Un auteur du temps compris entre l'exode et les prophètes aurait été, si nous en croyons l'école moderne, à demi païen ; et imbu d'idées grossières et matérialistes, comment aurait-il pu imaginer le culte spiritualiste des patriarches ?

En résumé, l'explication mythique est tout à fait arbitraire : elle est fondée sur une fausse assimilation de l'histoire d'Israël avec celle des autres peuples. Si elle résout, au moyen du procédé par trop commode qui consiste à supprimer le problème tout entier, certaines difficultés relatives aux détails de la vie patriarcale, elle fait naître des difficultés beaucoup plus grandes. La création artificielle d'une légende de ce genre, ayant un caractère de réalité si frappant, et représentant un état social et religieux si différent de celui des temps postérieurs, est très difficile à concevoir.

L'acceptation d'un tel récit par une nation entière avec la fermeté d'adhésion, et l'uniformité précise de la croyance qui existe dans le peuple d'Israël, serait encore très invraisemblable si ce récit était une légende sans fondement.

Restent les difficultés de détail dont nous avons parlé. On peut y répondre de deux manières, sans avoir recours à la théorie mythique. Si l'on fait abstraction de l'inspiration du récit et qu'on se tienne sur le terrain purement historique, commun aux croyants et aux non-croyants, on peut dire que ces difficultés ne mettent en question que les détails même du récit et n'ébranlent nullement la vérité de l'ensemble. L'ensemble du récit de la vie des patriarches doit être en accord avec les souvenirs nationaux : les détails ne sont garantis que par le narrateur ; lors même que celui-ci aurait laissé dans son récit des inexactitudes, la vérité de la tradition subsisterait.

Si maintenant on veut tenir compte de l'inspiration qui ne permet pas d'admettre d'erreur dans la narration telle qu'elle a été rédigée par l'auteur sacré, il faut se contenter des explications des exégètes ; et, si elles ne paraissent pas suffisantes, ranger ces difficultés parmi les problèmes non encore résolus de l'exégèse biblique. Recourir à l'explication mythique n'est pas nécessaire pour l'historien non-croyant, qui peut admettre des er-

reurs de détail, et n'est pas permis à celui qui admet l'inspiration; car le mythisme est une erreur générale aussi opposée, si ce n'est plus, à la doctrine sur l'inspiration, que la supposition de détails erronés. La théorie mythique est une hypothèse inutile pour l'historien profane, insuffisante et inadmissible pour le théologien.

Il n'y a donc aucune raison de l'admettre.



## CHAPITRE IV

### LES ORIGINES D'ISRAËL : L'EXODE

Après la biographie des patriarches, qui se termine en Égypte, il y a dans l'histoire d'Israël une grande lacune. L'auteur de l'Exode reprend son récit au moment de la persécution des Israélites par Pharaon et de la naissance de Moïse. Depuis cette époque jusqu'au règne de David, l'histoire biblique contient une série de faits qui se sont fixés dans la mémoire du peuple et forment un récit unique et continu. Parmi ces faits se trouvent ceux dont nous avons déjà signalé le caractère au commencement de cet article : ce sont les grands faits surnaturels de l'Exode, du Sinaï et du voyage dans le désert.

#### I

Comme c'était facile à prévoir, les exégètes qui sont arrivés à la conclusion que nous avons exposée plus haut, à savoir que le Pentateuque a

été composé très tardivement, ont dû profiter de la liberté que leur système leur laisse pour écarter de l'histoire les grands miracles attribués à Moïse.

Seulement, ils ont procédé de diverses manières; et ici encore, la méthode de M. Renan attaque de front la question du surnaturel. Il déclare le surnaturel sinon impossible, du moins tellement contraire à l'expérience qu'on a le droit de le rejeter *a priori*. « Une constante expérience, nous dit-il, confirmée par la science la plus exacte, nous a prouvé que cette hypothèse primitive de causes libres particulières hors de nous est tout à fait erronée. Au-dessus de la volonté de l'homme, on n'a constaté dans la nature aucun agent libre intentionnel. La nature est inexorable, ses lois sont aveugles. La prière ne rencontre nulle part aucun être qu'elle puisse fléchir. Aucun vœu n'a guéri une maladie ni fait gagner une bataille. »

On ne voit pas bien à quelle expérience M. Renan fait allusion. L'expérience des croyants, des gens qui prient, dans tous les temps et dans tous les lieux, est en faveur de l'efficacité de la prière : les témoignages sont surabondants; ils sont même embarrassants par leur nombre et leur universalité. Quant à l'expérience de ceux qui ne croient pas et ne prient pas, je ne vois pas trop ce qu'elle vient faire dans cette circonstance : autant vaudrait invoquer l'expérience des aveugles en fait de vision.

M. Renan parle du témoignage de la science expérimentale. La fonction de cette science est uniquement de constater les lois générales. Elle ne considère les faits particuliers que comme des types. Elle n'admet, à ce titre, que ceux qu'elle peut reproduire à volonté. Elle ne peut donc pas songer à entreprendre de constater et de juger l'innombrable multitude des faits qui se sont accomplis autrefois et s'accomplissent à tout instant dans tout l'univers ; par conséquent elle ne saurait dire s'il y a eu, ni s'il y a quelque part des exceptions aux lois qu'elle démontre. Quoi qu'ait dit Stuart Mill, l'uniformité des lois de la nature est un postulat de la science et non un résultat de l'expérience. L'expérience scientifique est donc muette sur la question des miracles. L'expérience du cœur et de la conscience humaine est au contraire favorable à l'idée de la prière exaucée <sup>1</sup>. Ce n'est donc pas au nom de l'expérience ; c'est par suite d'un préjugé positiviste sans fondement expérimental ni logique, que M. Renan exclut le surnaturel.

Son exclusion d'ailleurs n'atteint pas seulement le miracle, elle atteint toute action libre d'un Dieu quelconque, même l'action créatrice. Il dit, il est vrai, que « l'idée d'une volonté libre, comme celle

1. Voir ici abbé de Broglie, *Le présent et l'avenir du catholicisme*, p. 104-171. Plon, Paris, 1892.

qu'implique le mot créer, substituée à mille volontés fantastiques est un progrès à sa manière ». Mais, dans un autre passage, il appelle la théologie chrétienne le « pire ennemi de la science », et il ajoute : « Rien de plus dangereux que la demi-absurdité, car l'humanité est médiocre : elle vomit le trop fort virus, elle vivote avec la dose de sottise qui n'est pas suffisante pour la tuer. » Cette manière de qualifier des croyances de saint Augustin, de Bossuet, de Descartes, de Leibnitz et de Newton n'est pas exempte d'une certaine outrecuidance, et ne prouve pas, chez son auteur, une grande tolérance pour la pensée d'autrui. Quoi qu'il en soit, ayant englobé la liberté divine, la Providence, l'effet de la prière, le miracle, dans une même négation et les ayant condamnés au nom de la constante expérience de ceux qui sont d'avance décidés à fermer les yeux plutôt que de voir un phénomène de cet ordre, M. Renan était obligé de donner une explication du récit de l'Exode.

Il l'a fait, en suivant la méthode qu'il a employée dans sa *Vie de Jésus*. Il a combiné les procédés de Paulus et ceux de Bauer : une certaine mesure de recours à la légende et à l'altération des souvenirs ; juste ce qu'il faut de part et d'autre pour arriver à la conclusion qui nie le miracle : la proportion d'ailleurs n'étant pas fixée, de telle sorte que, si l'explication par l'erreur ou l'impos-

ture des témoins échoue, on puisse se rejeter sur l'altération des souvenirs dans l'intervalle entre le moment où les faits se sont accomplis et celui où le récit a été écrit; et que si cet intervalle semble trop court, on puisse revenir à la première explication. Suivant cette méthode, M. Renan conserve sans altération toute la partie de l'histoire biblique qui n'est pas miraculeuse. Son récit se confond sur ces points avec celui de la Bible. Arrivé en présence du passage de la mer Rouge, après avoir indiqué qu'il s'agit d'une bande d'émigrants, il dit que le passage a eu lieu au sud des lacs Amers, lieu où il n'existe que des flaques d'eau appartenant à la mer Rouge, et même qu'à certains endroits, par suite des ensablements, il était à peine besoin de se mouiller les pieds. La marée néanmoins, par certains vents, pouvait causer des dangers et des accidents. A l'égard de la manne, il adopte l'explication tirée du fruit du tamarisc. Il diminue le nombre des Israélites et la durée du voyage. Le récit de l'eau tirée du rocher n'est autre chose que l'amplification du fait, raconté dans le livre des Nombres, de la découverte de sources obtenues en creusant le sol avec des bâtons.

Quant à la manifestation du Sinaï, il hésite entre l'explication tirée d'un grand orage et celle qui se fonde simplement sur l'opinion régnante que Jahveh, dieu de la foudre, habitait sur les hautes

montagnes. Il ajoute néanmoins ces paroles, qui ont leur importance comme aveu de la clarté de la tradition : « Il y eut surtout un éclatant souvenir. Le peuple avait réellement vu le dieu sur la montagne sainte : cette vision, comme un éclair, l'avait frappé d'amaurose. Sur le fond de sa rétine enflammée, il y eut comme une aurore boréale dont la vision l'obséda. Pas un des morceaux de la vieille poésie hébraïque qui ne débute par cette image persistante. L'image maîtresse qui domine la conscience d'Israël fut la vision du Sinaï. » Il semble que ce passage soit la réfutation même de l'explication donnée plus tard par M. Renan. Comment, en effet, un accident naturel ou une pure légende auraient-ils pu produire une impression si forte? Voici maintenant ce qu'il dit de Moïse : « Que penser de l'homme, devenu colossal parmi les grandes figures de l'humanité, à qui tous les anciens récits font jouer le rôle principal en ce départ d'Israël? Il est très difficile de répondre. La légende a entièrement recouvert Moïse; et quoique son existence soit très probable, il est impossible de parler de lui comme on parle des autres hommes divinisés ou transformés. » Ici, il est évident que M. Renan ne conteste l'existence de Moïse qu'à raison du surnaturel. Rien en effet ne ressemble moins à un personnage légendaire que Moïse tel que le Pentateuque le décrit. C'est un personnage bien vivant et dont

le caractère est clairement dessiné ; mais comme le récit de sa vie contient des miracles, cette vie doit être légendaire.

Tel est le procédé de M. Renan, procédé qui, vu d'un certain côté, est parfaitement logique, mais qui, en même temps, vu par une autre face, est absolument arbitraire. Niant *a priori* le surnaturel, il l'efface partout où il le rencontre : cela est logique ; mais il laisse subsister le reste du récit qui n'a pas plus de valeur que ce qu'il efface : cela est arbitraire. C'est ce que lui reproche, et avec raison, le critique de la *Revue de l'histoire des religions*. Comment expliquer, dit ce critique, que les récits de l'Exode soient assez peu sûrs pour ne pas permettre d'affirmer positivement l'existence de Moïse, et assez sûrs pour servir de base à la description de la traversée des Beni Israël dans la presqu'île ?

Comme nous l'avons annoncé, la plupart des critiques rationalistes emploient, à l'égard des faits surnaturels, une méthode différente de celle de M. Renan. Ils ne posent aucun principe directement contraire à l'existence ou à la possibilité du surnaturel ; ils s'abstiennent de s'appuyer, pour nier aucun fait, sur son caractère miraculeux. Mais ils s'attaquent au récit tout entier et le déclarent inexact et indigne de foi. Au lieu de s'appuyer sur le miracle de la séparation des eaux de la mer Rouge, ils insisteront sur ce fait que la multitude

des Israélites, s'élevant, selon le texte sacré, à 600.000 hommes de pied, plus les femmes et les enfants, n'a pu traverser la mer Rouge en une seule nuit. Au lieu de nier comme miraculeux le fait de la nuée qui reposait sur le tabernacle, ils objecteront que le campement régulier de douze tribus autour du tabernacle n'a pu avoir lieu, faute de matériaux suffisants, que la farine pour les pains de proposition, et l'huile pour les lampes ont dû manquer dans le désert, etc., etc.

Toutes ces objections tendent par leur masse à détruire la valeur historique du récit biblique. Si l'on y joint les thèses négatives dont nous avons parlé ailleurs, et en particulier celle de l'emploi tardif de l'écriture chez les Hébreux, on arrive à ébranler la véracité du récit du Pentateuque. Resterait, il est vrai, la tradition dont la force est immense, à cause de sa clarté, de sa précision et de la grandeur des faits qu'elle contient, et des appuis qu'elle trouve dans les objets matériels, tels que l'Arche d'alliance, et dans les souvenirs locaux, les fêtes et les usages du peuple. Mais la tradition en général est si mal vue de l'école rationaliste, qu'on écarte celle qui concerne l'exode, sans en tenir compte et presque sans la mentionner<sup>1</sup>. Le terrain

1. Sur la tradition relative à l'Exode, voy. les articles des *Annales de philosophie chrétienne*, mai 1857 : *Caractère historique de l'Exode*.



se trouve ainsi dégagé, les faits surnaturels ont disparu, sans qu'on ait été obligé de les nier directement. Seulement, par le même procédé, l'histoire tout entière a disparu, et il n'existe plus aucun moyen de la reconstruire. Quelques-uns, tels que Stade, se résignent à ce résultat, et déclarent même le séjour en Égypte légendaire.

Mais ce sont là des conséquences extrêmes auxquelles on ne peut se tenir. Les miracles de l'Exode sont attestés par la croyance de toute une nation, croyance appuyée elle-même sur des usages immémoriaux, tels que la fête de Pâques, sur des monuments visibles, comme l'Arche et le Tabernacle. La croyance à ces miracles n'est pas pour le peuple d'Israël une sorte d'épopée nationale, comme le récit de la guerre de Troie pour les Grecs. C'est une croyance ferme, nette, précise, ayant des conséquences pratiques. C'est parce qu'Israël a été arraché miraculeusement de l'Égypte, qu'il a traversé la mer Rouge et vécu quarante ans dans le désert sous la direction de la nuée lumineuse, qu'il se considère comme le peuple aimé de Jehovah. Son courage dans les batailles, sa fidélité à repousser l'idolâtrie, son obéissance aux lois religieuses, son repentir quand il s'en est écarté, l'enseignement des prophètes, l'acceptation de ces enseignements : tout, dans la vie nationale et religieuse d'Israël, procède de ces grands miracles. Le souvenir qu'en

gardent les Juifs est leur pensée dominante : le passage dans le désert est la préface de leur histoire, à laquelle toute la suite se rapporte.

Nous n'avons donc pas ici des prodiges invraisemblables attestés simplement par un document postérieur ; nous avons l'histoire miraculeuse des origines d'un peuple, liée étroitement à la continuation miraculeuse de sa vie religieuse, et attestée par une croyance universelle, permanente, efficace et pratique. N'est-ce pas un témoignage éminemment digne de foi ?

Par ces considérations, l'objection tirée du caractère exceptionnellement miraculeux des faits de l'Exode se trouve résolue. Néanmoins nous pouvons aller plus loin ; et retournant contre nos adversaires les raisons qu'ils nous opposent, montrer que cette étroite union qui existe dans le récit de l'Exode entre les faits naturels et les miracles, bien loin de forcer à rejeter le récit tout entier, est au contraire une raison d'accorder aux miracles eux-mêmes un caractère historique<sup>1</sup>.

Peu avant l'exode, il y avait deux grands empires voisins liés par un traité, l'un souverain de la terre de Chanaan, l'autre de l'Égypte et prêts à se livrer mutuellement leurs fugitifs. On voit par là quelle était la situation des malheureuses popu-

1. Ici manquent quelques feuilles dans le manuscrit que j'emploie ; je n'ai pu les retrouver.

lations qui cherchaient à éviter la tyrannie soit des Pharaons d'Égypte soit des Rois de Syrie. Le seul moyen pour elles d'échapper à l'un de ces maîtres était de se placer sous la protection de l'autre, comme l'ont fait plus tard les Kalmouks du Volga <sup>1</sup>. En cas de refus de la part du protecteur qu'elles imploraient, des populations entières risquaient d'être ramenées de force, comme une troupe d'esclaves rebelles, sous la domination d'un maître prêt à les châtier.

Si donc les Israélites ont pu quitter l'Égypte en un seul jour et entrer ensuite en conquérants dans la terre promise, sans avoir eu besoin de l'appui des Rois des Khétas, c'est qu'ils étaient autre chose qu'une tribu de nomades fugitifs ; c'est qu'il y avait dans leur camp une force et des ressources qui n'appartenaient pas aux peuples voisins de même condition ; c'est que leur nourriture venait d'ailleurs que du produit naturel des maigres régions qu'ils traversaient ; c'est que les guerres qu'ils soutenaient contre leurs ennemis n'étaient pas des guerres humaines, mais, comme le dit l'un de leurs livres, des guerres de Jehovah.

Aussi nombre de rationalistes se voient-ils obligés d'expliquer autrement les faits de l'Exode. Comme

1. Voir dans *Les nouveaux historiens d'Israël*, p. 63, le récit de l'Exode des Kalmouks, que l'auteur a tiré de *L'espèce humaine*, de Quatrefages.

le séjour des Israélites en Égypte est appuyé sur une tradition universelle de la nation Juive, et que ce fait n'a en lui-même rien d'invraisemblable, ils admettent que les Israélites sont sortis d'Égypte, ont traversé le désert et sont venus ensuite faire la conquête du pays de Chanaan. Mais ils supposent que cet exode s'est fait successivement, tribus par tribus. Les diverses portions du peuple Israélite moins nombreux que ne le dit l'Exode se seraient répandues successivement avec leurs troupeaux dans les différentes régions du désert, y auraient vécu comme vivent les pasteurs; puis, à une certaine époque, ces diverses tribus, déjà peut-être confondues entre elles et ayant un centre religieux, auraient entrepris de concert la conquête du pays de Chanaan, ou bien auraient séparément attaqué certaines portions du pays.

Le succès de l'exode est-il expliqué par cette hypothèse? Dispersées comme il le fallait pour nourrir leurs troupeaux dans les oasis du désert, obligées de chercher les endroits fertiles et les puits, ces tribus peu nombreuses auraient-elles facilement échappé, soit aux poursuites des Égyptiens, soit aux attaques des divers peuples de cette région? Auraient-elles fini par triompher des Amalécites, des Ammonites, des Madianites et des autres Sémites qui occupaient déjà les meilleurs pâturages du désert? On peut en douter, surtout s'il faut croire

qu'avant l'exode, dès le temps de Ramsès II, les incursions des Bédouins sur la frontière Est de l'Égypte avaient exigé la construction de plusieurs forteresses et que Menepthah, le Pharaon de l'exode, en construisit une qui porte son nom. S'il paraît impossible que l'immense armée des Israélites ait pu, sans un secours surnaturel, échapper au Pharaon et vivre rassemblée dans le désert, il paraît extrêmement difficile que, moins nombreux et dispersés sur un grand espace, les futurs habitants de Chanaan aient pu faire paître leurs troupeaux en paix et se défendre contre les hordes nombreuses des Amalécites, des Madianites, et les tribus dont les incursions dans l'intérieur même de l'Égypte étaient difficilement réprimées.

Cette explication de l'exode n'a donc pas seulement le tort de ne reposer sur aucun document et d'être contraire à toute la tradition; on peut en contester la vraisemblance et même la possibilité.

Maintenant est-il permis en histoire de substituer des hypothèses de ce genre aux traditions précises d'un peuple, surtout quand il s'agit, non d'origines éloignées, mais de faits relativement très rapprochés? car, si l'on place l'exode sous le Pharaon Menepthah, trois siècles seulement le séparent de la monarchie de David, et quatre siècles de la division des deux royaumes d'Israël qui avaient cette tradition en commun. Cet intervalle serait encore

réduit si, comme le veut M. Maspero, l'exode avait eu lieu à l'époque d'anarchie qui a suivi le règne de Sete II. D'ailleurs, au temps de David, la conquête de Chanaan était à peine achevée; était-il possible que le peuple fût dans une telle ignorance des préludes de son établissement en Chanaan, qu'une légende absolument opposée aux faits ait pu s'établir avec tant de force?

Le prophète Amos fait allusion à certains faits d'idolâtrie pendant le séjour au désert, qui ne sont pas mentionnés dans le Pentateuque; il y avait donc alors des traditions admises sur le séjour dans le désert. Mais si l'exode avait eu lieu, selon le système des rationalistes modernes, successivement et tribus par tribus, chaque tribu aurait eu sa tradition propre et il aurait été impossible de faire prévaloir l'idée de l'exode en corps de nation. Je le demande maintenant à tout homme de bonne foi. Y a-t-il, pour nier la tradition précise des Israélites, un autre motif que le caractère surnaturel du récit de l'exode? Y a-t-il une autre raison, pour rejeter la migration en corps de nation attestée par une tradition universelle des douze tribus, sinon que ce mode de migration devient absolument invraisemblable, quand on le sépare des miracles qui l'accompagnent dans le récit mosaïque?

Le surnaturel est-il considéré comme impossible? essaie-t-on de l'exclure de l'histoire? Alors il faut

tenir pour mensongère la tradition des Israélites sur leur migration et lui substituer, soit des hypothèses trompeuses, soit l'aveu de notre ignorance. Au contraire croit-on que le surnaturel est possible? croit-on qu'il existe un Dieu créateur et personnel, qui déroge aux lois établies quand le progrès du monde moral l'exige? Alors l'exode en corps de nation, étroitement uni aux miracles, affirmé par la plus constante et la plus ferme des traditions, ne souffre plus de difficultés : il devient un fait historiquement démontré.

La négation systématique du surnaturel : voilà donc le fond de la critique que les rationalistes ont faite de l'exode d'Israël.

## II

Nous pouvons maintenant comparer rapidement les deux histoires. Relativement aux origines premières, au récit merveilleusement philosophique et profond de la Genèse, on n'oppose que des théories fantastiques et déraisonnables. Relativement à la vie des patriarches, à l'idée de biographies réelles on substitue l'idée cent fois plus invraisemblable d'un roman ethnographique que la nation aurait accepté comme l'histoire de son passé. Relative-

ment aux faits postérieurs, toute la différence roule sur les faits surnaturels. Du moment qu'on admet que le miracle est possible, l'histoire traditionnelle subsiste tout entière. Du moment qu'on veut entièrement rejeter le miracle, cette histoire s'écroule et l'on ne peut rien mettre à la place.

Il n'y a donc que deux solutions du problème de la formation de la nation israélite : la solution de la Bible et de la tradition, qui suppose de grands miracles ; et la solution rationaliste, qui consiste à nier le miracle et à effacer en même temps toute l'histoire. Quiconque croit au miracle peut facilement (sauf peut-être certaines objections de détail) admettre tout le récit du Pentateuque. Quiconque repousse le miracle doit logiquement confesser son ignorance sur les origines du peuple d'Israël. La nouvelle histoire est donc, comme du reste nous pouvions le prévoir, et comme M. Renan l'avait annoncé, un véritable fantôme. Partout où elle ne reproduit pas l'ancienne histoire, elle est vaine, dépourvue de vraisemblance autant que de certitude.

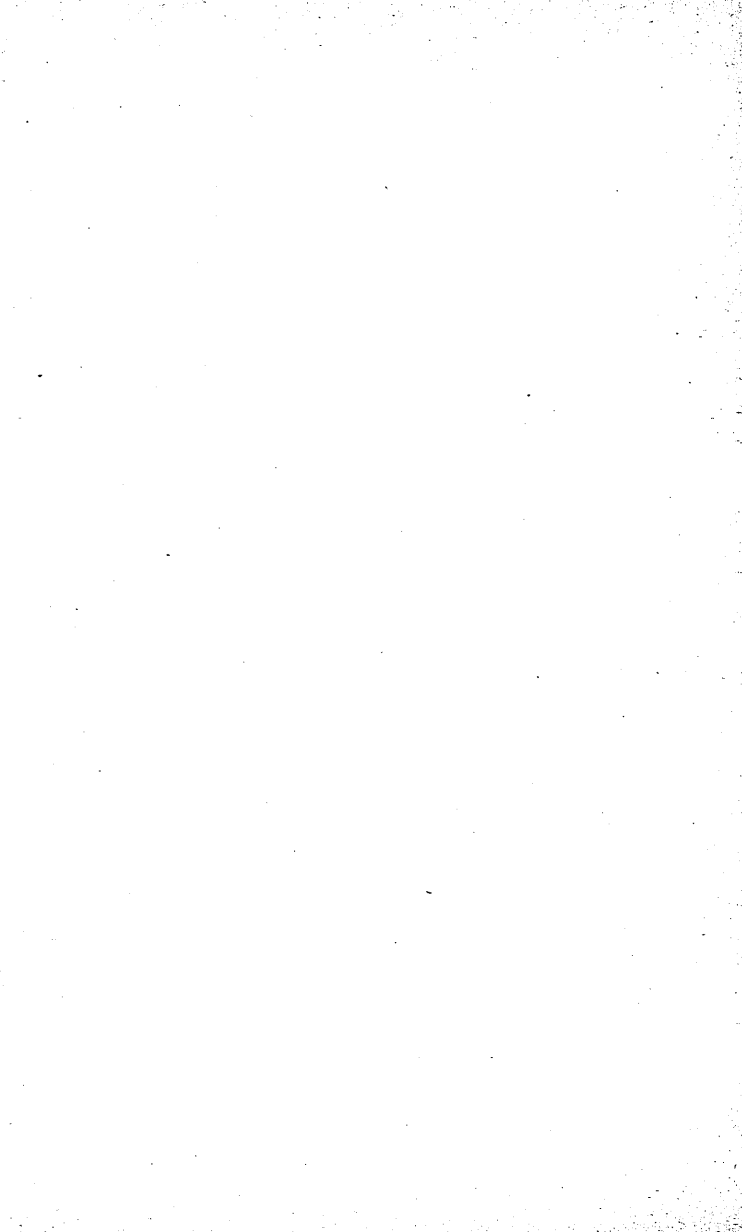
Si le peuple d'Israël était un peuple comme un autre, si ses croyances religieuses et son influence sur les destinées de l'humanité n'en faisaient pas un peuple unique, on pourrait à la rigueur se résigner à cette ignorance : on comprendrait que ceux qui ont une répugnance absolue à admettre le surna-



turel préférassent rester dans un doute absolu, et s'abstenir de se prononcer sur la manière dont le peuple d'Israël s'est formé. Malheureusement pour eux, à côté du problème de la formation de la nation, il s'en trouve un autre, celui de la formation de la religion d'Israël. Dans l'étude de cette seconde question, le surnaturel reparaît, non plus, comme tout à l'heure, attesté uniquement par les traditions d'Israël, et dans un passé très reculé; mais comme un fait évident, dans la pleine lumière d'une histoire assez rapprochée de nous pour se rattacher à celle des autres peuples. Nous trouvons, aux huitième et septième siècles avant J.-C., le monothéisme professé par les grands prophètes dont les œuvres sont d'une authenticité incontestée. Nous savons en outre que le monothéisme, avant de devenir la croyance des pays chrétiens, a été la règle religieuse du peuple juif tout entier. Or l'existence d'une littérature et d'une nation monothéistes à une époque aussi ancienne est un fait transcendant. Nous espérons pouvoir prouver d'une manière irréfutable que c'est un fait surnaturel qui résiste aux explications de la nouvelle exégèse.

L'origine de ce fait religieux est, comme nous venons de le dire, un second problème très grave; mais en même temps elle influe sur la solution de celui que nous venons de discuter. C'est en effet,

selon la tradition, au moyen des grands miracles de l'exode et du Sinaï qu'a été gravée dans la conscience du peuple d'Israël la croyance monothéiste qui le distingue de tous les autres peuples. Ceux qui nient l'existence de cette cause sont tenus d'en chercher une autre. Il leur a été possible, au moyen de leurs objections contre l'authenticité des textes, et grâce à leur mépris de la tradition, de nier l'œuvre religieuse de Moïse; il faut maintenant qu'ils expliquent une seconde œuvre, qui, selon la Bible, serait la conséquence de la première, l'œuvre religieuse des prophètes. Si, comme nous espérons le prouver, cette explication est impossible, si les prophètes supposent Moïse, si Moïse lui-même n'a pu accomplir son œuvre que par les miracles de l'exode et du Sinaï, alors la question se trouvera tranchée, et ceux qui n'ont rejeté l'ancienne histoire d'Israël que pour éviter le surnaturel seront convaincus d'avoir fait une œuvre vaine. Nous sommes ainsi logiquement conduits à l'étude de l'origine du monothéisme d'Israël.



## LIVRE IV

### LES PROPHÈTES

---

#### CHAPITRE PREMIER

##### LES PROPHÈTES ET LE MONOTHÉISME BIBLIQUE

Nous avons dû, dans nos articles précédents, nous montrer sévère pour bien des parties du livre de M. Renan. Dans celui-ci, nous devons, au contraire, commencer par lui rendre justice. Il a compris mieux que les autres critiques de l'école rationaliste, mieux même, oserons-nous dire, que certains apologistes de la religion chrétienne, la gravité du problème historique soulevé par le monothéisme du peuple d'Israël. L'existence d'une croyance monothéiste et d'une règle religieuse pratique conforme à cette croyance, à une époque où le polythéisme régnait dans l'univers entier, et l'im-

mense extension qu'a prise plus tard dans le monde la croyance au Dieu unique, créateur de l'univers, sont des faits absolument exceptionnels, dont tout historien consciencieux doit chercher l'explication. M. Renan l'a compris : la recherche de la solution de cette grave question a hanté son esprit dès sa jeunesse ; et il dit vrai, bien qu'exprimant sa pensée sous une forme singulière et pédantesque, lorsqu'il nous parle « du vœu du naziréen, qui l'attacha de bonne heure au problème juif et chrétien ». Son mémoire, présenté au concours du prix Volney en 1847, contenait déjà un essai de solution de ce problème : la théorie du monothéisme propre à la race sémitique. L'auteur n'a jamais complètement abandonné cette théorie ; mais il a dû graduellement la modifier, tant pour tenir compte des démentis qui lui ont été donnés par plusieurs découvertes archéologiques récentes, que pour s'accorder dans une certaine mesure avec les doctrines de l'école de Kuenen et de Wellhausen, considérées aujourd'hui comme des axiomes dans le camp rationaliste.

Nous pouvons suivre le progrès de sa pensée, à partir de ce premier mémoire jusqu'à son dernier ouvrage. Mais auparavant il est nécessaire de bien poser les termes du problème : nous le ferons en citant ce que dit à ce sujet l'auteur de la *Vie de Jésus*.

## I

« Les trois grands faits généraux, par lesquels la race sémitique est sortie du domaine étroit que la géographie lui assigne, sont le judaïsme, le christianisme et l'islamisme. Or, en quoi se résument ces trois faits *auxquels nul autre dans l'histoire des religions ne saurait être comparé*? En la conversion du genre humain au culte d'un Dieu unique.

« Aucune partie du monde n'a cessé d'être païenne que quand une de ces trois religions y a été portée; et de nos jours encore la Chine et l'Afrique arrivent au monothéisme, non par le progrès de la raison, mais par l'action des missionnaires chrétiens et musulmans<sup>1</sup>. N'est-il pas remarquable que les trois religions qui, jusqu'ici, ont joué le plus grand rôle dans l'histoire de la civilisation, les trois religions marquées d'un caractère spécial de durée, de fécondité, de prosélytisme et liées d'ailleurs entre elles par des liens si étroits qu'elles semblent trois rameaux d'un même tronc, trois traductions inégalement pures d'une même pensée, sont nées toutes les trois

1. Renan, *Nouvelles considérations sur les peuples sémitiques* (*Journal asiatique*, février 1859).

parmi les peuples sémitiques, et de là se sont élancées à la conquête de hautes destinées? Il n'y a que quelques journées de Jérusalem au Sinaï et du Sinaï à la Mecque<sup>1</sup>. »

Dans ces deux passages, si nous écartons le commencement de solution indiqué par M. Renan, nous trouvons éloquemment exprimées l'étendue et la grandeur du problème. Comment sont nées les trois grandes religions monothéistes qui ont conquis la plus grande partie du monde civilisé? Quelle a été la cause de ce fait *auquel nul autre dans l'histoire ne saurait être comparé*? M. Renan expose encore avec une grande clarté la difficulté du problème : « Or il est un fait capital sur lequel nous ne nous laissons pas d'appeler l'attention des critiques, c'est qu'il n'y a pas un seul exemple d'une nation polythéiste qui soit arrivée d'elle-même au monothéisme. Certes, s'il est un moment où une telle conversion aurait dû s'opérer, c'est à l'époque de la lutte du paganisme hellénique avec le christianisme. Sommé de se réformer sous peine de mourir, l'hellénisme mourut et ne se reforma pas. Ni les sarcasmes des Pères de l'Église, ni les exigences croissantes de la réflexion, ni le sourire de l'incrédulité, ni tout l'esprit de Julien, ne réussirent à tirer quelque chose de raisonnable d'une

1. Renan, *Histoire comparée des langues sémitiques*, t. 1<sup>er</sup>, p. 40.

religion conçue en dehors de la raison. On arriva bien à une classification et à une hiérarchie des dieux dont il n'y a point de trace dans l'état primitif des religions aryennes; on créa une sorte de président ou de monarque du sénat céleste auquel on prêta la plupart des attributs du Dieu unique; mais le choix se porta, tantôt sur un dieu, tantôt sur un autre : le dieu *primus inter pares* ne fit point disparaître ses rivaux et ne réussit jamais à opérer la classification de l'Olympe que les *notions claires du monothéisme sémitique* avaient seules le pouvoir de réaliser<sup>1</sup>. »

Quelles sont maintenant les conditions exactes du problème dont M. Renan expose si bien la gravité? Le monothéisme qu'il appelle sémitique est très évidemment celui du peuple juif. Qu'il y ait eu en Arabie une croyance vague monothéiste avant Mahomet, cela est possible; mais cela n'empêche pas que l'islamisme ne dérive du judaïsme et du christianisme. Or jusqu'où peut-on remonter, en s'appuyant sur des documents incontestés par l'école rationaliste elle-même, dans l'histoire du monothéisme hébraïque? C'est à Kuenen que nous allons demander la réponse à cette question.

Dans le premier chapitre de son histoire de la religion d'Israël, Kuenen, étudiant l'état religieux

1. *Journal asiatique*, avril-mai 1859.



du peuple au huitième siècle avant Jésus-Christ, parle en ces termes de la doctrine des prophètes : « La croyance des prophètes était le monothéisme. Nous employons ce terme dans le sens le plus strict; nous voulons dire par ce mot qu'ils ne reconnaissaient et n'admettaient qu'un seul Dieu. A leurs yeux, Jahveh est non seulement seigneur et roi; il est le Dieu des armées, l'Être saint dont la gloire remplit la terre entière. Il est le créateur de la nature; l'homme lui doit le bienfait de l'existence. Dans la pensée des prophètes du huitième siècle avant Jésus-Christ, il n'y a pas de place pour d'autres dieux. Jahveh peut avoir des serviteurs. Il en a de nombreux et de rangs divers; mais quant à des dieux qui auraient une certaine indépendance et une autorité particulière, il n'en tolère aucun en dehors de lui. Je suis Jahveh, dit-il par la bouche d'Osée, je suis ton Dieu depuis la terre d'Égypte; tu ne connaîtras aucun autre Dieu que moi, et il n'y a aucun sauveur en dehors de moi. »

Cette assertion de Kuenen, corroborée par de nombreux textes des prophètes, nous dispense de discuter, en ce qui concerne l'origine du monothéisme hébraïque, le système de certains historiens, qui ont prétendu que le monothéisme d'Israël datait seulement de la captivité de Babylone et pouvait être considéré comme une imitation de

la religion des Perses. Ce système aurait pu peut-être mériter d'être discuté, il y a un demi-siècle, lorsque l'authenticité des écrits des prophètes n'était appuyée que sur le témoignage de la tradition. Mais depuis que l'histoire du livre des Rois est confirmée par les documents assyriens, les œuvres des prophètes du huitième siècle, nécessairement antérieures, d'après leur contenu, à la ruine du royaume de Samarie, ne peuvent plus être considérées comme l'œuvre d'auteurs postérieurs à la captivité.

Il est donc démontré que la source du monothéisme hébraïque doit être cherchée plus haut que le huitième siècle et que les écrits d'Amos et d'Osée. Dès lors, le problème se divise en trois questions distinctes :

1° Comment s'est formée la doctrine monothéiste des prophètes du huitième siècle, doctrine unique et originale à leur époque?

2° Comment cette doctrine est-elle devenue, d'un commun aveu, la règle religieuse rigoureusement observée de tout le peuple d'Israël après le retour de la captivité?

3° Comment est-elle devenue la croyance de l'empire romain et des peuples civilisés des temps modernes?

Nous pouvons laisser de côté cette troisième question ; nous la mentionnons pour apprécier la

grandeur du problème considéré dans son ensemble, mais elle n'appartient pas à l'histoire d'Israël.

A l'égard des deux premières questions, la réponse traditionnelle est très simple. Le monothéisme hébraïque sort, suivant la tradition, de quatre sources distinctes produisant un fleuve unique.

Il y a d'abord la croyance monothéiste primitive de l'humanité, qui résulte de la révélation faite à nos premiers parents. Corrompue dans le reste de l'univers, cette croyance s'est mieux conservée dans certaines portions de l'humanité, et il n'est pas invraisemblable que des peuples nomades, traditionnels par instinct et organisés suivant la forme patriarcale, aient été plus fidèles à garder les enseignements anciens que les peuples plus civilisés dont la pensée et l'imagination étaient plus actives. On peut aussi supposer qu'une volonté spéciale de la Providence a conservé certains témoins des croyances primitives. L'histoire traditionnelle énumère trois autres sources de la religion d'Israël. Ce sont, en premier lieu, la révélation faite aux patriarches dans la terre de Chanaan; en second lieu, la révélation faite à Moïse, attestée et devenue une croyance nationale publique par les grands miracles de l'exode et du Sinaï; en troisième lieu, l'inspiration divine des prophètes qui, sans leur manifester une

doctrine nouvelle, leur a donné, pour rappeler au peuple l'alliance du Sinaï, une puissance surnaturelle.

Cette solution du problème suppose la réalité de l'intervention surnaturelle du vrai Dieu. A ce titre, elle doit être écartée par les rationalistes. En outre, cette explication de l'origine du monothéisme ne saurait être véritable que si l'histoire biblique du peuple d'Israël est elle-même vraie. Si Abraham est un personnage mythique, si Moïse est un héros légendaire, si les miracles de l'exode et les prodiges du Sinaï sont des fables, il faut expliquer autrement que la tradition ne le fait la croyance spéciale du peuple juif.

Ce sont ces solutions rationalistes du problème de l'origine du monothéisme hébreu qui vont être l'objet de notre étude. Nous allons en examiner trois : celle que M. Renan a exposée il y a quarante ans, fondée sur les prétendus instincts monothéistes de la race sémitique ; celle de l'école de Kuenen et de Wellhausen qui admet une évolution naturelle, une transformation graduelle du polythéisme primitif des Hébreux en monothéisme accomplie au temps des prophètes ; et enfin la seconde solution proposée par M. Renan dans son dernier ouvrage, solution mixte et équivoque que nous ne saurions définir en quelques mots, et que nous essayerons d'exposer et d'apprécier.

## II

La théorie exposée autrefois par M. Renan consiste à prétendre que la race sémitique a des instincts monothéistes, et que les Hébreux, possédant d'une manière plus parfaite que les autres Sémites les caractères propres à leur race, sont monothéistes par instinct et par l'effet de leur naissance. Cette théorie se rattachait à une doctrine plus générale sur le rôle des diverses races dans l'histoire de l'humanité. Selon M. Renan, « la recherche réfléchie, sérieuse, courageuse, philosophique, en un mot, de la vérité semble avoir été l'apanage de la race indo-européenne. Mais à la race sémitique appartiennent ces intuitions fermes et sûres qui dégagèrent tout d'abord la divinité de ses voiles et, sans réflexion ni raisonnement, atteignirent la forme religieuse la plus épurée que l'antiquité ait connue. »

Si, par cette dernière affirmation, M. Renan n'avait eu en vue que le fait que le monothéisme du genre humain provient actuellement d'un peuple sémitique, il n'aurait énoncé qu'une assertion évidente par elle-même. Cette assertion s'accorde d'ailleurs très bien avec l'idée d'une révélation

surnaturelle à laquelle seraient dues « ces intuitions fermes et sûres qui dégagèrent la divinité de ses voiles ». Mais ce n'est pas le fait, c'est l'explication du fait que M. Renan avait en vue. Il ne s'agissait pas seulement d'établir que le monothéisme provient d'une source sémitique, mais qu'il en provient naturellement, qu'il découle des instincts de la race. Or la théorie ainsi expliquée demandait une démonstration solide. M. Renan, nous devons en convenir, a cherché consciencieusement les arguments nécessaires pour appuyer l'opinion qu'il énonçait. La démonstration qu'il a donnée de sa théorie peut être résumée en trois propositions :

1° Le monothéisme est primitif chez les Hébreux ; il provient des instincts de leur race.

2° Les autres peuples sémitiques, surtout les Sémites nomades, ont eu, à l'origine, une religion semblable à celle des Hébreux.

3° Il y a, dans les langues sémitiques, une affinité avec le monothéisme et une opposition à la mythologie.

Pour établir la première proposition, M. Renan (n'oublions pas qu'il s'agit du Renan d'autrefois) commence par démontrer l'antiquité du monothéisme chez les Hébreux.

Il s'appuie d'abord sur la Bible, monothéiste d'une extrémité à l'autre, et, bien qu'il admette que la partie ancienne de l'histoire religieuse d'Is-

raël a pu être retouchée dans un but dogmatique, il croit pouvoir affirmer que ces altérations n'ont pas pu modifier la vraie notion de l'ancienne croyance des Israélites. Il réfute longuement le système de ceux qui ont vu dans la forme plurielle du terme *Elohim*, nom de la divinité, le signe d'un polythéisme primitif. Il examine et rejette diverses hypothèses relatives à l'origine du monothéisme hébraïque : celle d'une conversion des Abrahamides polythéistes au monothéisme, celle de l'invention du monothéisme par Moïse, qui en aurait puisé la notion en Égypte, celle d'un développement graduel et philosophique de l'idée religieuse chez les Hébreux.

Voici ce qu'il dit sur ce dernier point, d'autant plus important que la théorie qu'il combat est très analogue à celle qui triomphe de nos jours dans l'école rationaliste. « Mais si les Hébreux étaient monothéistes, au moins pour le fond des idées, à l'époque patriarcale, cela n'équivaut-il pas à dire qu'ils l'étaient par les instincts les plus profonds de leur constitution intellectuelle? Ce n'est point dans une famille de pasteurs nomades, sous la tente du Bédouin, qu'on peut attendre un grand mouvement de réflexion et de philosophie. Ce genre de vie est le plus fermé au progrès, comme il est de tous le plus à l'abri de la décadence et de la corruption. Si le monothéisme avait été pour les Hé-

breux le fruit d'une marche lente de la raison arrivant peu à peu à une notion plus pure de la cause suprême, on trouverait chez eux, dès leur plus haute antiquité, une organisation d'écoles ou de prêtres, un concours d'idées actif et fécond, il faut même le dire, bien plus actif et bien plus fécond que chez les peuples de l'antiquité qui nous sont le mieux connus, puisque les Hébreux, seuls, sont arrivés, par leurs propres forces, à la notion fondamentale que le genre humain a reçue d'eux.

« Or, je le répète, nous ne voyons rien de semblable. La Genèse nous représente les Beni-Israël comme une tribu nomade très fière, très aristocratique, très attachée à ses traditions, mais étrangère à toute culture réfléchie et à tout mouvement d'idées. Le peuple hébreu, comme les peuples sémitiques en général, ignore complètement ces évolutions de systèmes, cet enfantement laborieux de la vérité par une série d'approximations successives qui est l'esprit même de la philosophie et de la science, telles que les peuples indo-européens les ont conçues. »

Nous n'avons point à contredire l'idée de l'antiquité du monothéisme chez les Hébreux. C'est la doctrine de la tradition, et parmi les arguments qu'employait M. Renan, bien qu'écrivant en 1859 après quatorze ans de vie laïque, il en est plus d'un qui pourraient être considérés comme des rémi-



niscences de l'enseignement du séminaire : telle est en particulier l'explication du pluriel *Elohim* considéré comme un pluriel de majesté, qui ne nuit pas à l'unité du sujet désigné par ce nom. Nous n'en faisons pas un reproche à M. Renan : l'explication était juste et bonne, il faisait bien de s'en servir, quelle qu'en fût la provenance.

Mais il est une autre partie de l'enseignement reçu dans sa jeunesse que M. Renan semble avoir moins fermement gardée dans sa mémoire : nous voulons parler de la logique d'Aristote et de Port-Royal. S'il avait, en effet, cultivé cette branche des vieilles doctrines de ses maîtres, il n'aurait pas si facilement commis le sophisme de l'énumération incomplète. Ce sophisme est manifeste dans la première phrase du morceau que nous avons cité. « Si les Hébreux étaient monothéistes à l'époque patriarcale, cela n'équivaut-il pas à dire qu'ils l'étaient par les instincts les plus profonds de leur constitution intellectuelle? » Il existe, en effet, outre l'explication de M. Renan, plusieurs autres explications du monothéisme des patriarches. On peut supposer que, par l'effet d'une cause quelconque, ils ont conservé mieux que d'autres la tradition monothéiste primitive de l'humanité entière. On peut admettre que cette croyance spéciale est l'effet d'une révélation faite à Abraham et à ses descendants immédiats. Écarter sans motif ces deux solutions pour en choi-

sir une troisième, celle qui attribue le monothéisme aux instincts de la race, c'est évidemment un défaut de logique.

Encore faudrait-il que cette solution fût soutenable et conforme avec les faits. Or l'histoire du peuple d'Israël nous montre que, bien loin d'avoir des instincts monothéistes, ce peuple était, au contraire, violemment porté au paganisme et qu'il fallait une lutte continuelle des prophètes pour le retenir sur cette pente.

M. Renan connaît trop bien la Bible, et est trop disposé à revenir sur ses propres affirmations pour ne pas avoir tenu compte de cette objection. Aussi, après avoir dit que les Hébreux étaient monothéistes en vertu des instincts les plus profonds de leur constitution intellectuelle, il s'empresse de nous dire à peu près le contraire.

Il dit, en effet, qu'il s'en faut de beaucoup que le monothéisme de ces époques reculées eût atteint la sévère pureté qu'il atteignit plus tard chez les Hébreux, vers l'époque des prophètes et surtout de Josias; qu'au temps des juges, Jahveh n'était connu que comme le dieu national d'Israël. Il parle ensuite des téraphim ou pénates domestiques, des pierres consacrées nommées Bétyles, de l'Ephod, du culte de la bonne fortune sous le nom de Gad, et conclut en disant que le monothéisme n'a été, chez les Israélites eux-mêmes, que le fait d'un petit

nombre. « Mais, ajoute-t-il, ce n'est pas là une objection contre notre thèse : c'est par l'aristocratie qu'il faut juger du caractère d'une race. De même que, pour expliquer Socrate, Aristote, Platon et tant d'autres, nous sommes obligés de supposer, chez la race qui les a produits, un don particulier pour la création philosophique et artistique ; de même, pour expliquer des caractères tels que celui de Moïse, d'Élie, de Jérémie et d'autres prophètes, pour expliquer des ouvrages comme la *Thorah*, il faut supposer, chez le petit peuple qui nous les offre, une aptitude spéciale qui, durant sa longue existence, l'a toujours porté à revenir sur la même idée religieuse avec un degré inouï de ténacité. »

Nous pouvons saisir ici encore une erreur de logique, une fausse assimilation. Que le génie littéraire, poétique et artistique puisse être attribué en partie à la race, cela se comprend ; qu'il en soit de même du sentiment religieux, passe encore ; mais qu'une doctrine déterminée soit l'apanage d'une race, c'est ce qu'il faudrait prouver, et ce que M. Renan ne prouve nullement. Les doctrines se propagent et se maintiennent par tradition parmi les races les plus diverses. Les Chinois sont bouddhistes, bien que le bouddhisme vienne des Aryas de l'Inde. Les Turcs sont musulmans, bien que l'islamisme soit d'origine sémitique.

Rien n'est donc prouvé jusqu'ici, même à l'égard

du peuple d'Israël. Que sera-ce à l'égard des autres peuples sémitiques? Voici comment notre auteur raisonne : « Dès qu'on admet que le monothéisme ne fut pas, chez les Hébreux, un emprunt fait à l'Égypte ni la conséquence d'un mouvement philosophique, il faut y voir le résultat d'une certaine disposition de race. » Donc cette disposition doit se trouver chez d'autres peuples. Tout à l'heure, il reconnaissait que, parmi les Hébreux, il n'y avait qu'une aristocratie monothéiste; maintenant cette disposition de race lui suffit pour établir que les peuples apparentés avec Israël croient à un Dieu unique. Les preuves à l'appui sont faibles. Quand il s'agit des peuples issus d'Abraham, Ismaélites, Édomites, l'idée qu'ils croyaient au vrai Dieu, au moins d'une manière partielle, est admissible et conforme à la Bible. Relativement aux branches collatérales issues de Tharé, quoi qu'en dise M. Renan, elles apparaissent dans le texte biblique comme polythéistes.

D'ailleurs la conclusion de notre auteur est très incertaine. Voici ce qu'il dit :

« En général, les tribus de Sémites nomades paraissent avoir pratiqué en religion une sorte d'éclectisme ; les cultes les plus divers existaient parmi eux. »

Quant aux peuples sédentaires parlant des langues sémitiques, tels que les Assyriens et les

Phéniciens, ce sont évidemment des peuples polythéistes. M. Renan a promis plusieurs fois d'expliquer ce fait contraire à sa théorie, et n'a pas tenu sa promesse. Tout ce qu'il a dit sur ce sujet se réduit à ces phrases de sa préface :

Les caractères essentiels que j'ai attribués à cette race et aux idiomes qu'elle a parlés ne conviennent qu'aux Sémites purs, tels que les Térachites, les Arabes, les Araméens, et ne se vérifient qu'imparfaitement en Phénicie, à Babylone, dans l'Yémen, dans l'Éthiopie. Mais il est évident que, pour parler des Sémites en général, je devais considérer de préférence les branches de la famille qui ont été le moins modifiées par le contact avec l'étranger, et ont le mieux conservé les traits généraux de la famille. Si l'on veut que je me sois laissé dominer trop exclusivement par la considération des Sémites purs, nomades et monothéistes, et que j'aie trop effacé de mon tableau les Sémites païens, industriels, commerçants, je ne m'en défendrai pas, pourvu que l'on m'accorde que les premiers seuls nous ont laissé des monuments écrits, et que seuls aussi ils représentent pour nous dans l'histoire des langues l'esprit sémitique<sup>1</sup>. »

Le dernier refuge dans lequel la malencontreuse théorie du monothéisme sémitique cherchait à se

1. *Histoire comparée des langues sémitiques*, Avertissement.

dérober aux témoignages contraires lui est maintenant enlevé. Les monuments écrits des Sémites sédentaires nous sont maintenant connus : les inscriptions phéniciennes, les briques assyriennes, l'inscription de Teima au fond de l'Arabie, montrent, en pays sémitique, le règne universel du polythéisme le mieux caractérisé. Les nomades eux-mêmes, avec leur adoration des rochers et des petites idoles, avec leur pèlerinage à la Kaaba de la Mecque avant Mahomet, c'est-à-dire à un temple plein d'idoles, donnent un démenti à la théorie.

Un seul appui lui restait, celui de la langue elle-même, moins favorable au polythéisme, selon M. Renan, que les langues aryennes. Mais un maître, dont l'autorité ne peut être contestée, Max Müller, a démontré que chacun des deux systèmes de langage se prêtait, à sa manière, à la multiplication des noms de Dieu, les langues aryennes par leur tendance à personnifier les objets visibles, et les langues sémitiques par leur facilité à transformer en substantifs les épithètes destinées à exprimer les attributs divins. Aussi, cette grande théorie du monothéisme de la race sémitique, qui devait rendre raison du problème juif et chrétien, s'est-elle écroulée complètement. Elle a fait place, dans l'école rationaliste, à une théorie à peu près directement opposée.

Nous aurions même pu passer sous silence cette

ancienne opinion de M. Renan, si, dans son dernier ouvrage, cet auteur n'avait essayé de la ressusciter en partie, en lui apportant quelques modifications. Il était donc utile de comparer l'ancienne et la nouvelle pensée de M. Renan; mais l'ordre chronologique, aussi bien que l'ordre logique, nous oblige d'intercaler, entre la doctrine de M. Renan en 1848 et celle du même auteur en 1888, la grande théorie de Kuenen, selon laquelle le monothéisme, au lieu d'être primitif chez les Israélites, serait, au contraire, un produit très tardif du développement religieux de cette nation.

### III

La théorie de Kuenen se résume dans les assertions suivantes : Les ancêtres d'Israël étaient païens comme les autres peuples sémitiques. Ils professaient des cultes analogues à ceux des Phéniciens, des Moabites, des Ismaélites. Le nom du Dieu national des Israélites, à l'époque antérieure à Moïse, est inconnu. A partir de Moïse, le Dieu d'Israël porte le nom de Jahveh : c'est un Dieu naturaliste. C'est le Dieu de la foudre et de l'orage, habitant sur les montagnes et particulièrement au Sinaï. Il est ordinairement représenté sous la forme d'un jeune

taureau, quelquefois aussi sous celle d'un serpent. C'est un Dieu terrible, sévère et jaloux, autrefois honoré par des sacrifices humains, et qui, après l'abolition de ces sacrifices, reste néanmoins toujours cruel et se plaît dans le massacre de ses ennemis. Il aime du reste, comme tous les dieux païens, à être honoré par le sacrifice de nombreuses victimes. Israël est son peuple choisi qu'il favorise aux dépens des autres peuples avec une partialité qui exclut toute idée de justice.

A côté de ces traits purement païens, Kuenen mentionne avec hésitation certains caractères un peu plus élevés du Dieu d'Israël. Ce serait un Dieu juste dans ses rapports avec les individus de son peuple, d'une justice grossière sans doute, punissant certains grands crimes. Il ne voudrait pas être honoré par les rites obscènes et infâmes des cultes phéniciens. Enfin le culte de l'Arche contenant les tables de la loi pourrait être considéré comme un timide essai de Moïse pour poser un principe contraire à l'idolâtrie. Kuenen ne paraît même pas éloigné d'attribuer le Décalogue à Moïse. Ces concessions à l'opinion traditionnelle ne sont pas approuvées par toute l'école. Stade voit dans la mention des femmes qui se trouvaient auprès du tabernacle une allusion à des prostitutions sacrées.

Plusieurs exégètes, dont Maspero a suivi l'opinion,



voient dans les tables de la loi de simples pierres, des Bétyles qui seraient de vraies idoles et la représentation de Jahveh, sinon Jahveh lui-même. Enfin Wellhausen rejette l'idée que nous aurions un écrit quelconque de Moïse, et veut que le Décalogue même soit de beaucoup postérieur à la conquête de Chanaan. Il est vrai que ce dernier auteur affirme plus nettement que les autres critiques de cette école le caractère moral du Dieu d'Israël à partir du temps de Moïse. Ce caractère provient d'ailleurs uniquement, selon lui, de ce que Jahveh est le Dieu national d'Israël et de ce que la justice est un des éléments constitutifs d'une nation. Quant à Kuenen lui-même, son opinion a tellement varié et il a si vite marché vers les doctrines extrêmes, que nous ignorons s'il défend encore aujourd'hui les quelques réserves indiquées plus haut.

Telle est la première forme du culte d'Israël, celle que Kuenen appelle le jahvisme populaire. C'est le culte de la période antique, de l'époque qu'on peut appeler païenne, de l'histoire d'Israël. Cette période se prolonge jusqu'au huitième siècle avant Jésus-Christ; elle dure encore au temps de Salomon. Vers le huitième siècle apparaît une seconde forme de jahvisme, le jahvisme des prophètes. A partir d'Amos, tous les prophètes conçoivent Jahveh avec des caractères tout différents de ceux que nous venons d'indiquer. Ils lui attri-

buent des traits opposés à ceux du dieu populaire. Pour eux, Jahveh est un être invisible, un pur esprit, souverain de l'univers entier. Il est le seul Dieu. Il est le principe de la justice, vengeur du crime et miséricordieux envers le pécheur. Ce Dieu déteste l'idolâtrie et ne veut être représenté par aucune image sensible. Enfin le culte extérieur lui est indifférent; les sacrifices et les victimes ne lui plaisent pas. Le seul culte qui lui plaise est la pratique de la morale.

On ne saisit pas à première vue quel lien peut exister entre ces deux religions si opposées, et surtout comment le même nom est donné à deux divinités dont les caractères sont contradictoires. L'idée commune consiste en ce que, pour les prophètes comme pour le peuple, Jahveh est le Dieu d'Israël, le Dieu qui a fait sortir miraculeusement les Israélites d'Égypte. Seulement il y a encore contradiction entre ces deux conceptions quant à la nature du lien entre Israël et son Dieu. Pour le peuple, Jahveh est le dieu d'Israël comme Chamos est celui de Moab, comme Baal est le dieu des Sidoniens, par une limitation de sa puissance. Aux yeux des prophètes, Jahveh est le dieu de tous les peuples; mais il a librement choisi le peuple d'Israël.

Telle est, selon Kuenen, la grande antithèse de l'histoire de la religion d'Israël. Le jahvisme popu-

laire et le jahvisme prophétique sont comme les deux pôles d'une pile. Mais, selon les habitudes de l'évolutionisme hégélien, à l'antithèse doit succéder une synthèse. Après s'être opposés l'un à l'autre, les contraires doivent se confondre. A la différenciation doit succéder la concentration, ou l'intégration, pour parler la langue d'Herbert Spencer. C'est ce qui a lieu, selon Kuenen, dans la troisième forme du jahvisme, le jahvisme légal. Les prêtres sacrificateurs, représentants naturels du jahvisme populaire, adoptent la doctrine monothéiste et spiritualiste des prophètes. A la place de l'idolâtrie et du culte du veau d'or représentant le dieu national, un culte minutieux et plein de cérémonies, parmi lesquelles les sacrifices sanglants tiennent la principale place, est institué et devient la forme définitive de la religion nationale : c'est le jahvisme légal, succédant au jahvisme populaire et au jahvisme prophétique et les conciliant ensemble.

Telle est la théorie moderne sur l'histoire de la religion d'Israël, théorie, comme on le voit, diamétralement opposée à la tradition, aussi bien qu'au sens naturel du texte biblique.

Nous n'avons point à discuter, en ce moment, les preuves de fait de ce système. Comme il n'y a absolument sur l'histoire d'Israël d'autre document que la Bible, et comme la Bible dit exactement le

contraire de ce qu'affirment Kuenen, Wellhausen, et leurs adeptes, il est évident *a priori* que la seule démonstration possible consiste dans le retournement du texte biblique, dans une opération de chimie historique transcendante consistant à transformer un témoignage en son contraire, à tirer de la bouche d'un témoin qu'on suppose menteur exactement le contraire de ce que ce témoin affirme.

Nous avons déjà signalé cette méthode, dont l'application est des plus faciles. Rayer des documents, soit à titre de passages interpolés, soit à titre d'insertions mensongères de l'auteur, les innombrables affirmations de la Bible entière relatives à l'antiquité du monothéisme d'Israël, rassembler d'autre part les récits où il est parlé d'actes d'idolâtrie commis par le peuple, supprimer la mention réprobative qui accompagne ces récits, et déclarer que ces faits de polythéisme étaient la coutume nationale et l'antique tradition, cela est on ne peut plus facile. C'est tout aussi simple que le procédé de M. Renan pour transformer la Genèse en une peinture des croyances des anciens Sémites, en substituant un sujet général à chaque nom propre. L'un et l'autre procédés sont également arbitraires.

Dans un article récent, Wellhausen a voulu tancer M. Renan, à l'occasion de son insubordination envers les axiomes nouveaux de la critique alle-

mande : « Dans la Bible, dit-il, Renan accepte ce qui lui plaît. Ce qui ne lui plaît pas, il le ramène à ses vues, ou n'en tient pas compte. » Rien de plus exact, seulement M. Renan pourrait retourner contre l'école de Kuenen et de Wellhausen exactement le même reproche. Eux aussi n'acceptent de la Bible que ce qui leur plaît, ramènent à leurs vues ce qui ne leur plaît pas, ou n'en tiennent pas compte. Il y a même cette différence à l'avantage de M. Renan, que celui-ci, en choisissant dans la Bible, s'efforce en général de se rapprocher dans une certaine mesure du sens général des documents canoniques et y trouve ce qui y est réellement, l'antiquité du monothéisme, tandis que Kuenen et son école ne se servent en général de la Bible que pour y découvrir le contraire de ce qu'elle contient.

Il est vrai qu'ils prétendent, par une série d'arguments linguistiques et de dissections artificielles des textes, se créer à eux-mêmes une Bible toute différente de celle du vulgaire. Nous ne les suivrons pas sur ce terrain, ce que nous avons dit sur leur méthode dans un précédent article nous paraissant suffisant pour ceux qui n'ont pas le loisir d'entrer dans les discussions purement techniques. Rappelons seulement qu'il y a deux opérations dans cette méthode ; la division du texte en fragments, et l'assignation de dates à ces fragments. C'est dans

la première opération, fort contestable d'ailleurs, que se trouvent les analyses minutieuses du texte et les arguments linguistiques. La seconde opération se fait *a priori* d'après un système préconçu sur la succession des idées religieuses en Israël. Il y a donc cercle vicieux ; on appuie cette succession sur un arrangement des textes qui a été fait d'après l'hypothèse elle-même.

Nous ne développerons pas cet argument. Notre but n'est pas précisément de réfuter le système de Kuenen. Ce que nous voulons apprécier, c'est la valeur de la nouvelle théorie de l'histoire religieuse d'Israël en tant que solution du grave problème si bien posé par M. Renan, à savoir de ce fait unique d'un peuple professant le monothéisme le plus élevé et le spiritualisme le plus pur, et répandant ainsi sur l'humanité entière une lumière qui ne s'est jamais éteinte, et qui se propage encore sous nos yeux dans les régions ténébreuses des pays où règne le polythéisme.

Examinons à ce point de vue le système de Kuenen.

Chose singulière, il semble que l'auteur n'ait nullement songé à résoudre le problème de l'origine du monothéisme exceptionnel d'Israël. Il semble même qu'il n'ait pas aperçu l'existence de ce problème ; il passe à côté de ce fait gigantesque sans avoir l'air de le voir, et surtout sans en comprendre

la grandeur immense. L'origine du monothéisme hébraïque, lorsqu'on suppose que cette doctrine est récente et succède au paganisme, présente, en effet, à tout historien sérieux deux immenses difficultés. D'une part, comment d'un paganisme grossier les hommes ont-ils pu s'élever à la notion sublime du Créateur invisible? Quelle cause a pu produire une transformation d'idées si absolue? D'autre part, pourquoi ce fait est-il unique dans l'histoire? Pourquoi la cause, quelle qu'elle soit, qui a produit cette transformation, a-t-elle agi en Israël et n'a-t-elle montré sa puissance chez aucun autre peuple?

Or, bien loin d'aider à résoudre la première difficulté, le système de Kuenen ne fait que l'aggraver et la pousser à l'extrême. Au lieu de supposer un passage lent et graduel du polythéisme au monothéisme, les inventeurs de la nouvelle histoire rendent par leur système ce passage aussi brusque que possible. Selon leur opinion, le paganisme règne jusqu'au temps de Salomon; c'est à peine si une lueur de spiritualisme paraît à cette époque. Deux siècles après, paraît Amos, le plus ancien des prophètes dont nous ayons les écrits; Amos professe le plus pur monothéisme. Ainsi fait Osée. Ainsi fait Isaïe (le premier Isaïe selon les rationalistes, contemporain d'Ézéchias). Ainsi font Michée et Joël. La doctrine prophétique brille dans toute sa splendeur, deux siècles après une époque où le roi Salo-

mon, le sage par excellence, le régulateur des intelligences de son époque, professait une forme de jahvisme qui ne différait qu'à peine du paganisme des peuples voisins. Et dans l'intervalle que voit-on ? Les luttes d'Élie et d'Élisée en faveur du culte de Jehovah contre celui de Baal. Mais, selon l'école de Kuenen, ces luttes ont un caractère plus national que religieux ; c'est surtout le culte des dieux étrangers que les prophètes d'Israël ont voulu empêcher de prédominer sur la religion d'Israël.

Comment alors expliquer, en si peu de temps, un tel changement d'idées ? Où ces prophètes ont-ils été puiser la notion, inconnue jusqu'à eux, du Dieu invisible, créateur, souverain, infiniment saint ? Où ont-ils été chercher cette rigoureuse défense de l'idolâtrie, cette interdiction absolue de représenter la divinité sous une forme visible ? Comment se sont-ils trouvés tous d'accord sur une même notion ? Comment ont-ils évité à la fois le panthéisme et l'anthropomorphisme et concilié d'une manière si délicate et si précise la souveraineté universelle de Jahveh sur tous les peuples avec sa relation spéciale de protection sur le peuple choisi d'Israël ?

Qu'un seul prophète ait imaginé une telle notion, ce serait déjà très invraisemblable. Il aurait alors découvert ce que Socrate, Platon et Aristote ont été impuissants à inventer. Mais qu'un seul ayant in-



venté le monothéisme, les autres prophètes l'aient docilement écouté et aient. laissé leur pensée se mouler sur la sienne, ou bien que plusieurs aient à la fois découvert une même et identique notion de la divinité, et une notion si transcendante et si sublime : ce sont des hypothèses qui touchent à l'absurdité. Et qu'après avoir fait cette glorieuse découverte, ces hommes aient eu tous une humilité assez profonde pour ne pas se vanter de l'avoir faite ; qu'ils aient cherché à présenter à leurs contemporains cette doctrine nouvelle comme l'ancienne tradition, qu'ils aient cru eux-mêmes l'avoir reçue de leurs pères : ce sont des suppositions tellement contraires à toutes les lois psychologiques, qu'elles ne méritent pas d'être discutées. On croit rêver quand on voit des hommes, prétendant à être qualifiés d'historiens sérieux, imaginer une telle série d'impossibilités et les substituer à l'idée simple de la Bible, selon laquelle les prophètes et le peuple entier conservaient les traditions monothéistes venant de Moïse, comme aujourd'hui les chrétiens conservent celles des apôtres et les musulmans celles de Mahomet.

Que dirons-nous de l'essai d'explication de Kuenen et de Wellhausen ? Il se réduit aux trois points suivants :

1° Dans la lutte entre Jahveh et Baal au temps des prophètes Élie et Élisée, il s'est produit chez les

Israélites une opposition entre les deux divinités : Baal est apparu comme le dieu de la nature et Jahveh, par contraste, comme le dieu de la morale et de la justice.

2° Les malheurs du peuple d'Israël, vaincu par les Assyriens, ont suggéré au prophète Amos et à ses contemporains l'idée que Jahveh ne pouvait laisser périr son peuple que pour le punir de ses crimes. De là est née l'idée d'un Dieu juste. Or la justice est universelle, donc le Dieu de la justice est le souverain du monde.

3° Les mêmes malheurs ayant fondu sur le royaume de Juda, et ce royaume ayant été délivré des Assyriens et de la puissance de Sennachérîb, les prophètes en ont conclu que Jahveh était le souverain du monde, puisqu'il pouvait vaincre les Assyriens, le plus puissant peuple connu.

Voilà à quoi se réduisent les explications de ces historiens au sujet de l'origine de l'idée du vrai Dieu. C'est par des réflexions d'une aussi faible portée que, selon eux, les prophètes se seraient élevés de l'idée d'une idole, d'un dieu semblable à Baal et à Chamos, à celle du Dieu souverain, créateur et infiniment saint. Ceux qui se contenteront de cette solution ne seront vraiment pas difficiles.

Il n'y a d'ailleurs aucun essai d'explication du fait que le monothéisme n'existe que dans le peuple d'Israël et non ailleurs. Pourquoi les prophètes

d'Israël se sont-ils élevés à la hauteur sublime des écrits d'Amos et d'Isaïe, tandis que les prophètes de Baal, les voyants du pays de Moab, sont restés de grossiers magiciens? Pourquoi le polythéisme partout, et un polythéisme croissant? Pourquoi le monothéisme dans la seule postérité de Jacob? Ainsi que M. Renan le remarquait dans le passage cité plus haut, il n'y a pas un seul autre exemple d'un peuple polythéiste qui se soit élevé au monothéisme. Pourquoi donc cette unique exception. Ce formidable problème, pourquoi Israël seul est-il monothéiste, tandis que les peuples de même race, de même langue, de même genre de vie, restent païens, semble passer inaperçu aux yeux de Kuenen, de Wellhausen et de leur école. Des faits aussi vulgaires que des alternatives de succès et de revers, de victoires et de défaites, leur paraissent suffisants pour en rendre compte : ils ne se demandent pas pourquoi ces alternatives, qui existent chez tous les peuples, n'ont produit le monothéisme en Israël.

Ce qu'il y a d'étrange, c'est que ces mêmes historiens s'arrêtent choqués devant des difficultés insignifiantes, devant des lois non exécutées, des sacrifices offerts par des prophètes d'une manière qui semble opposée aux préceptes de Moïse ; là ils voient des impossibilités telles qu'ils se croient permis de rejeter la tradition écrite et la tradition orale.

Mais devant ce fait éclatant comme le soleil, d'un peuple seul monothéiste au milieu des peuples païens, devant cette exception unique et transcendante à toutes les lois de l'histoire religieuse, ils restent indifférents et comme aveuglés. Ils ne se demandent pas comment des causes semblables, suivant eux (puisque l'Israël primitif serait païen comme les autres nations sémitiques et qu'il a été comme elles tantôt vainqueur, tantôt vaincu), ont produit des effets si opposés. Quand on compare cette étrange inadvertance avec les misérables chicanes que ces mêmes auteurs opposent au récit traditionnel, on est tenté de leur appliquer la parabole de l'Évangile et de trouver que, recherchant avec une extrême sévérité des pailles légères dans l'œil des auteurs bibliques, ils ne s'aperçoivent pas de la poutre monstrueuse dont leur propre œil est obstrué.

Mais ce n'est pas tout, et fût-on arrivé à s'expliquer cette mystérieuse genèse de l'idée monothéiste chez les prophètes du huitième siècle, il resterait à faire comprendre comment cette pensée a triomphé dans le peuple entier, dans les deux royaumes d'Éphraïm et de Juda.

Si l'on en croit les rénovateurs de l'histoire d'Israël, le jahvisme populaire, qui est un véritable paganisme, était le culte ancien de la nation. Les Israélites étaient habitués, de père en fils et depuis

un temps immémorial, à adorer Jahveh sous la forme d'un veau, à lui associer le culte des autres dieux, et si parmi eux quelques-uns suivaient la liturgie spéciale de Silo et cherchaient la présence de Jahveh devant l'Arche, ils n'étaient pas moins païens que les autres. Le culte de l'Arche était une pure superstition, le dieu n'était autre que la pierre conservée dans ce coffre. On croyait à la vertu magique du meuble sacré ; on considérait sa présence matérielle comme un gage de victoire. Ce n'étaient point là des abus et des superstitions populaires, c'était la vraie tradition nationale. C'était par de nombreux et coûteux sacrifices qu'il fallait honorer Jahveh, soit à Dan, soit à Béthel, soit à Jérusalem, soit sur quelque'un des hauts lieux qui lui étaient consacrés<sup>1</sup>. Enfin, à côté du culte liturgique, à côté des prêtres consultant Jahveh par l'*Ephod*, par l'*Urim* et le *Thummim*, on voyait paraître dans diverses régions du pays de nombreux voyants, espèces de sorciers prédisant l'avenir et prétendant avoir avec Jahveh un mode de communication différent de celui des prêtres.

Wellhausen, en décrivant l'état d'Israël dans les premiers siècles de la monarchie, déclare que, sauf exception, les prophètes et les prêtres n'étaient que

1. Voir abbé de Broglie, *La loi de l'unité de sanctuaire en Israël*, Rousseau-Leroy, Amiens, 1892 ; cette brochure contient une critique de l'assertion rationaliste ici formulée.

les serviteurs des rois, que le culte était un héritage des Chananéens, qu'il était difficile de discerner le culte de Baal de celui de Jahveh, que les prostitutions sacrées existaient dans l'un et l'autre cultes. La seule différence était que, sous l'action des rois et des prophètes, une certaine publicité était maintenue dans le culte de Jahveh, et que les désordres des sanctuaires cachés étaient plus ou moins réprimés<sup>1</sup>. La loi de Jahveh, la *Thorah*, dont les prêtres étaient dépositaires, n'était, suivant cet auteur, ni un code, ni une règle de mœurs. Elle consistait dans les réponses des prêtres portant sur des questions de pratiques extérieures et de casuistique rituelle. Wellhausen, il faut bien le remarquer, considère cet état non comme une décadence ou une corruption d'un culte plus élevé, non comme un état de désordre analogue, toute proportion gardée, avec la situation de l'Église chrétienne dans certains pays, mais comme l'état régulier et normal de la religion d'Israël. Selon lui, dans le siècle même qui précède Amos, aucune idée élevée n'existait : c'était un pur culte païen. Et voilà qu'au milieu de ces usages en pleine vigueur, usages parfaitement semblables à ceux des peuples voisins, plusieurs hommes se lèvent et, se séparant du groupe des voyants païens, se mettent à enseigner une doctrine absolument

1. Well, *Skitzen und Vorarbeiten*, t. I<sup>er</sup>, p. 42-43.

nouvelle. Ils déclarent que Jahveh, qui a fait sortir les Israélites de l'Égypte, n'est pas seulement le Dieu national, mais le Dieu de tous les peuples, qu'il est le créateur du ciel et de la terre, que les autres dieux ne sont rien devant lui; que, s'il a choisi Israël, c'est qu'il l'a bien voulu, qu'il peut le rejeter, si cela lui plaît. Bien plus, ils disent que ce Dieu va châtier Israël et le disperser au milieu des peuples ennemis. Ils déclarent en outre que Jahveh est un Dieu invisible, que c'est une abomination de le représenter sous une forme visible, que c'est un crime de l'associer ou de l'assimiler à des dieux étrangers. Ils déclarent que les sacrifices offerts à Béthel et à Dan sont autant de péchés qui irritent Jahveh au lieu de l'apaiser. Enfin, ce qui est plus étrange encore, ils énoncent ces doctrines toutes nouvelles en les donnant comme antiques. Ils affirment que jadis il a existé une alliance solennelle entre Israël et Jahveh, alliance dont la clause principale était le monothéisme et le culte sans idoles.

Cette alliance, selon Kuenen, n'aurait jamais existé; elle serait, ou du moins les conditions énoncées plus haut seraient la pure et simple invention des prophètes. Néanmoins, ceux-ci, de bonne foi ou de mauvaise foi, peu importe, en appellent à cette alliance, dont la prohibition de l'idolâtrie et du polythéisme est la condition fondamen-

tale, comme au pacte qui a fait de la nation d'Israël le peuple spécial de Jahveh. Si les choses s'étaient passées comme le veulent nos modernes historiens, n'est-il pas évident que des prophètes venant ainsi sans motif, sans preuves, apporter une doctrine inconnue, contredire des traditions séculaires, choquer les instincts religieux du peuple et des peuples voisins, imposer une doctrine austère au nom d'engagements chimériques de la nation dont on ne pouvait avoir aucun souvenir, puisqu'ils n'avaient jamais existé, n'est-il pas évident, dis-je, que ces hommes auraient été lapidés par le peuple, à moins qu'on eût préféré les traiter d'insensés et les laisser exposer librement une doctrine qui n'aurait attiré sur eux que la raillerie et le mépris? Qu'on se représente ce qui serait arrivé si, à Athènes ou à Rome, avant le développement de la philosophie, un Romain ou un Grec se fût imaginé de déclarer que, Jupiter étant le seul dieu, il fallait renverser les autels de tous les autres; que, Jupiter étant un pur esprit, il fallait briser ses statues; que c'est par la morale et non par les sacrifices qu'il devait être honoré : on se fera une idée de ce qu'aurait dû être, selon le système chimérique et insensé de Kuenen et de Wellhausen, la prédication d'Amos en Israël et de Michée dans le royaume de Juda.

Or qu'arrive-t-il, au contraire? Au lieu d'être



lapidés et traités de fous, ces prophètes sont écoutés, ces prophètes se créent des partisans, ces prophètes finissent par conquérir à leurs idées une notable partie de la nation. Le reste même est ébranlé, et les adorateurs du veau d'or se sentent troublés dans leur conscience. Bientôt les rois auxquels les prophètes n'ont cessé de reprocher leurs vices, les prêtres dont ils combattaient les intérêts en déclarant les sacrifices inutiles, sont eux-mêmes gagnés à la doctrine nouvelle. Ezéchias s'efforce de l'imposer au peuple. Josias recommence la même tentative; et, après la captivité, le succès de la doctrine prophétique est tel, qu'il n'y a plus un Juif qui ne reconnaisse la souveraineté de Jahveh, Dieu créateur, et que les idoles ont disparu pour jamais du milieu du peuple qui lui est consacré.

Mais ce n'est pas tout encore : non seulement le peuple est devenu monothéiste, mais on lui fait croire qu'il l'a toujours été. Une immense fraude littéraire, une revision de toute la littérature hébraïque transporte au temps de Moïse les idées nouvelles du huitième siècle avant J.-C. : Une histoire mensongère est inventée. Cette histoire est gravée non seulement sur tous les rouleaux écrits, mais dans toutes les consciences. Elle passe sans altération de génération en génération. Elle est transmise des juifs aux chrétiens. Là, étudiée, méditée, commentée pendant vingt-cinq siècles par

la plus noble partie de l'humanité, cette histoire paraît naturelle et vraisemblable. Les hommes l'acceptent comme la vérité même : ils y trouvent une profonde psychologie et une connaissance merveilleuse du cœur humain, dont les faiblesses sont figurées par les chutes et les rechutes d'Israël ; ils trouvent tout naturel d'admettre qu'à cette époque les choses se soient passées comme elles se sont passées plus tard dans certaines parties de l'Église chrétienne, c'est-à-dire qu'une religion pure, austère et spiritualiste, enseignée à une nation lors de sa formation, tombe constamment en décadence, tende à se rapprocher du paganisme et ait besoin d'être périodiquement relevée par des réformes<sup>1</sup>.

Il faut venir jusqu'au dix-neuvième siècle pour qu'un ou deux professeurs hollandais, quelques Alsaciens et deux ou trois Allemands, déchirant le voile tendu depuis le temps d'Esdras devant les esprits, reconnaissent la fraude et enseignent au monde la véritable histoire d'Israël. Cette histoire consiste à dire qu'en plein pays païen on a vu tout d'un coup sortir de terre, comme par une génération spontanée, des prophètes monothéistes, que ces hommes ont créé une doctrine sublime,

1. Cette pensée est développée derechef dans *Les Prophètes et la prophétie*, d'après les travaux de Kuenen (*Revue des Religions*, janvier-février 1895).

l'ont imposée au peuple à titre de tradition antique, et ont répandu ainsi, au moyen de la fraude et du mensonge, sur toute l'humanité, la lumière de la connaissance du Dieu créateur, faisant ce que tous les philosophes ont été impuissants à accomplir.

En vérité, je ne crains pas de dire que, si le récit d'une telle succession de faits était inscrit dans des documents anciens et authentiques, c'est à peine si l'on pourrait l'admettre. Une telle narration serait si incohérente, si absurde, si invraisemblable, si contraire à toutes les lois de l'histoire et à toutes les expériences psychologiques, que le livre qui la contiendrait serait, par son contenu même, suspect d'être un pur roman. Mais quand on songe que cette histoire n'existe dans aucun document, qu'elle est contraire à tous les documents, et à toutes les traditions, qu'elle sort tout entière du cerveau de MM. Kuenen et Wellhausen, comme Pallas du cerveau de Jupiter, on est alors saisi d'un autre étonnement : on se demande comment des hommes raisonnables ont pu inventer un pareil récit, et comment d'autres hommes raisonnables ont pu accepter si facilement le récit des premiers.

On s'expliquera cette espèce d'aberration, si l'on se rappelle ce que nous avons dit dans un précédent article au sujet de l'influence de la lutte contre les idées anciennes sur l'esprit et la pensée des

docteurs modernes. La tradition historique d'Israël ayant, dans les pays chrétiens, un caractère dogmatique, le désir de s'affranchir du joug théologique a porté la plupart des esprits ayant des tendances rationalistes à accepter et même à pousser à l'extrême tout ce qui contredit cette tradition.

Cette idée nous semble la meilleure explication de la doctrine de Kuenen. Chose singulière, cet écrivain, qui professe l'évolutionisme en matière de religion, aurait dû, en conformité avec le principe général du progrès continu et insensible, supposer une progression lente vers le monothéisme à partir de Moïse ou même d'Abraham. Mais le désir de contredire la Bible a été plus fort, chez lui et chez ses disciples, que celui de rester conforme au principe évolutioniste. Aussi, dans leur interprétation, absolument arbitraire d'ailleurs, ils font descendre le polythéisme jusqu'après Salomon, de manière à rendre inexplicable au plus haut degré le monothéisme d'Amos et d'Isaïe. Pour avoir la satisfaction de médire de Samuel, de David et de Salomon, voire même d'Élie et d'Élisée, et de déclarer païens ces hommes considérés jusqu'alors comme des orateurs du vrai Dieu, ils se sont résignés à supposer une transition brusque du polythéisme au monothéisme et à contredire en face leur propre principe.

Si l'on ne veut pas se contenter de cette explication, voici une autre manière de rendre compte de l'attitude étrange de ces critiques modernes, partisans avoués de l'évolution religieuse lente et progressive, qui ne craignent pas de contredire ce principe dans leur histoire d'Israël, en supposant la naissance brusque et inopinée du monothéisme.

L'une des hypothèses fondamentales de cette école, hypothèse destinée d'abord à expliquer certaines difficultés apparentes de l'histoire d'Israël et à montrer pourquoi certaines lois de Moïse paraissent ignorées au temps des juges et dans les premiers temps de la monarchie, consiste dans l'idée d'une grande fraude historique, d'un remaniement de l'ancienne histoire, fait à une époque tardive selon les croyances de cette époque.

Cette hypothèse, qui n'est nullement nécessaire, étant une fois posée, les exégètes modernes l'ont poussée à l'extrême. Cela est assez naturel : dès qu'on touche à une histoire dont les parties sont liées entre elles, les fragments contestés en font contester d'autres, comme les pierres enlevées d'un mur ébranlent les pierres voisines. Au lieu donc de faire porter la fraude uniquement sur la législation rituelle, ce qui était l'idée primitive, ils ont supposé qu'elle s'étendait à la croyance religieuse tout entière. Dès lors ils se sont cru le

droit de rejeter comme apocryphes et modernes toutes les parties de la Bible où il est question du monothéisme ancien d'Israël et de ne conserver comme authentiques que les fragments qui pouvaient être interprétés dans un sens opposé. Cette opération faite, ils ont oublié qu'elle était arbitraire en grande partie et, devenus dupes de leur propre système, ils se sont persuadé que la Bible, arrangée et transformée comme ils l'ont fait, était une série de documents authentiques et bien datés. Dès lors, ils ont cru de très bonne foi avoir des preuves en faveur du paganisme des Israélites jusqu'au neuvième siècle avant J.-C.

Mais, d'un autre côté, leur critique négative s'est trouvée impuissante à l'égard des écrits d'Amos et d'Osée, dont l'authenticité est au-dessus de toute attaque. Ils tenaient d'ailleurs à conserver ces écrits, à cause de la prédication de ces prophètes relative aux sacrifices qui pouvait être tournée en faveur de leur théorie. La prédication de ces prophètes est donc restée conforme à la vraie Bible, c'est-à-dire purement monothéiste, tandis que tout ce qui la précède et l'entoure avait subi la transformation résultant de la méthode de la critique nouvelle. Ces deux prophètes ont subsisté, semblables à des promontoires à pic, tout ce qui les entoure ayant été enlevé, comme une terre meuble, par la vague de la nouvelle exégèse. De là, la nécessité

d'admettre un saut brusque entre Élie et Élisée d'une part, et Amos et Osée d'autre part, les premiers n'étant encore que des jahvistes païens, les seconds de purs monothéistes. De là cette transition contraire à toutes les lois de l'histoire et qui serait, si elle était réelle, un véritable miracle, infiniment plus grand que l'œuvre de Moïse.

Des historiens impartiaux et ayant des vues larges auraient été avertis par cette conséquence de leursystème. Ils auraient compris que des écrits comme ceux d'Amos et d'Osée, à moins qu'on ne les considère comme l'effet d'une révélation miraculeuse ou comme celui d'une influence étrangère, supposent nécessairement avant eux, pour être compris aussi bien que pour être écrits, de longs siècles de croyance monothéiste dans la nation à laquelle ces prophètes appartenaient. Mais les critiques modernes sont passionnés, pleins de confiance dans leurs inventions récentes, plus occupés des détails que des grandes vues de l'histoire. Ils croient avoir le droit de rejeter avec mépris, sans les entendre, les partisans de la tradition; leur propre public, le public rationaliste, les écoute et les suit avec une servilité absolue. Ces raisons semblent suffisantes pour expliquer leur énorme erreur.

Mais en voilà assez sur une théorie qui n'a pour elle qu'un engouement d'opinion passagère, qui

ne repose sur aucun argument plausible, et ne mériterait pas d'être discutée s'il ne fallait tenir compte du nombre et de la qualité de ceux qui l'ont si légèrement adoptée. Revenons à M. Renan.

#### IV

Ici encore nous devons rendre justice à l'auteur de la *Vie de Jésus*. Plus perspicace et plus intelligent des questions d'histoire générale que les Allemands, il n'a jamais cessé de comprendre la gravité du problème et d'en poursuivre la solution.

Si, comme nous allons le montrer, il brûle de l'encens sur l'autel de la théorie de Kuenen, s'il fléchit dans une certaine mesure devant la pression de l'opinion d'outre-Rhin, il n'a cependant jamais abdiqué d'une manière complète, devant cette école, la liberté de son jugement, comme l'ont fait la plupart des écrivains rationalistes de France. Il n'a point voulu admettre la chimérique hypothèse qui attribue le merveilleux récit de la création du monde au scribe Esdras, et il a maintenu dans son dernier livre l'antiquité des croyances spiritualistes et morales que la Bible attribue aux patriarches. Aussi, quelque imparfait et défectueux qu'il soit,



son dernier livre est, comme intelligence générale de l'histoire et comme recherche consciencieuse des causes, de beaucoup supérieur aux élucubrations des Allemands et de leurs disciples. Je voudrais ici exprimer ma pensée avec une clarté suffisante, sans cependant sortir des limites d'une discussion courtoise ; pour cela, je prendrai modèle sur M. Renan lui-même. L'auteur de la *Vie de Jésus* ne craint pas d'appliquer à ceux qui croient au surnaturel l'épithète d'absurde. Il parle de la *demi-absurdité* de la théologie chrétienne, et de la choquante absurdité de l'idée du sacrifice en général. Nous demandons à nos lecteurs de nous excuser si, mesurant notre courtoisie sur la sienne, nous exprimons notre opinion en ces termes. L'histoire de l'origine du monothéisme, selon M. Renan, n'est absurde que par intermittence. Elle est donc supérieure à celle de Kuenen et de Wellhausen, qui est absurde d'une manière continue et d'un bout à l'autre. Il nous reste, pour justifier ce jugement, à examiner la nouvelle solution que M. Renan a essayé de donner du problème qu'il a eu le mérite de poser si clairement dans ses premiers écrits.

Nous avons exposé plus haut sa première solution. Elle consistait à soutenir que le monothéisme est un instinct de la race sémitique ; que cette doctrine est, par conséquent, primitive ; que le polythéisme, chez les Hébreux, est l'effet soit

d'influences étrangères, soit d'un affaiblissement momentané des instincts élevés des Sémites; et que la nation Israélite, principalement ses plus nobles représentants, revenaient d'une manière périodique aux doctrines primordiales qui résultaient de leur constitution psychologique ou cérébrale. Voici maintenant la seconde théorie, où l'on retrouve quelques éléments de la première, mais avec de graves modifications.

Le monothéisme ne résulte plus de la race; il résulte principalement des conditions de la vie nomade d'une partie de la race sémitique: il ne s'agit plus que des Sémites nomades. Les Sémites sédentaires, Assyriens, Chananéens, sont cette fois complètement sacrifiés. En outre, la croyance primitive, celle qui correspond à la vie nomade, n'est plus le monothéisme absolu des prophètes; c'est une doctrine intermédiaire entre le monothéisme et le polythéisme: c'est l'élohisme, c'est-à-dire la croyance à des génies multiples, agissant en commun et ne formant en apparence qu'une force unique désignée par le pluriel *Elohim* joint à un verbe au singulier. Selon cette opinion, on pourrait dire indifféremment *Elohim* ou les *Elohim*. M. Renan se sert des deux expressions comme équivalentes. L'élohisme patriarcal est, selon M. Renan, une belle et noble doctrine; il fait un tableau attrayant des mœurs de ces antiques pasteurs vivant sous la

tente. Selon lui, cet idéal d'une religion pure et élevée, d'un culte sans idoles, est resté gravé dans la mémoire des Israélites. C'est cet idéal du passé qui a inspiré plus tard les prophètes; c'est à ces croyances premières qu'ils ont cherché à ramener le peuple. Seulement dans l'intervalle entre le temps des patriarches et l'époque des prophètes, une grande transformation s'est faite dans les idées des Israélites : à l'élohisme a succédé le jahvisme.

Le nom d'Elohim, indiquant la divinité en général, a été remplacé, à un certain moment de l'histoire d'Israël, par le nom propre Jahvé, probablement originaire d'Assyrie<sup>1</sup>. Tandis qu'Elohim est le Dieu de tous les peuples, Jahvé est le Dieu particulier d'Israël : c'est le Dieu d'une nation, d'une famille; un Dieu jaloux, égoïste, personnel. Il n'est ni meilleur ni pire que les autres dieux protecteurs des peuples. M. Renan paraît avoir très mauvaise opinion du dieu Jahvé. Il lui reproche surtout d'être le Dieu d'une nation, ce qui est selon lui un crime irrémissible. « Tant que dura l'esprit du vieil élohisme, ce dangereux nom de Jahvé n'eut pas de conséquence. Elohim et Jahvé furent deux espèces de synonymes qu'on employait indifféremment. Mais tout fut changé quand Jahvé devint un dieu

1. M. Renan écrit Jahvé, tandis que Kuenen écrit Jahveh. Nous nous conformons à l'orthographe de chacun de ces auteurs en discutant leur système.

local, partial, national. Dès lors il fut féroce. Le nouveau Jahvé n'est plus l'antique source de la force et de la vie dans le monde ; c'est un politique massacreur, un dieu qui favorise une petite tribu *per fas et nefas*. Tous les crimes vont être commandés au nom de Jahvé. Jahvé n'est pas juste : il est d'une partialité révoltante pour Israël, d'une dureté affreuse pour les autres peuples. Il tue, il ment, il trompe, il vole pour le plus grand bien d'Israël. Autant Elohim avait bien conseillé les vieux patriarches et leur avait inspiré une notion élevée de la vie, autant Jahvé pervertit Israël, le rendit cruel, exterminateur, perfide pour son intérêt. A cet âge reculé, Jahvé ne différa pas beaucoup de Moloch. Le bien de la nation qu'il protège est le bien suprême ; tout le reste y est subordonné. Le monde existe en vue d'Israël. Jahvé est un dieu national, c'est-à-dire un très méchant dieu. »

Chose singulière, ce titre de dieu national qui, aux yeux de M. Renan, est une tache d'origine ineffaçable, est, au contraire, aux yeux de Wellhausen, la cause unique de la supériorité morale de Jahveh sur les autres dieux. Jahveh, selon Wellhausen, est un Dieu juste parce qu'une nation a besoin d'un justicier. Nous ne nous prononçons pas entre ces deux théories ; elles sont aussi arbitraires l'une que l'autre, et se valent exactement. Mais continuons la description de Jahvé, selon M. Renan.

tente. Selon lui, cet idéal d'une religion pure et élevée, d'un culte sans idoles, est resté gravé dans la mémoire des Israélites. C'est cet idéal du passé qui a inspiré plus tard les prophètes; c'est à ces croyances premières qu'ils ont cherché à ramener le peuple. Seulement dans l'intervalle entre le temps des patriarches et l'époque des prophètes, une grande transformation s'est faite dans les idées des Israélites : à l'élohisme a succédé le jahvisme.

Le nom d'Elohim, indiquant la divinité en général, a été remplacé, à un certain moment de l'histoire d'Israël, par le nom propre Jahvé, probablement originaire d'Assyrie<sup>1</sup>. Tandis qu'Elohim est le Dieu de tous les peuples, Jahvé est le Dieu particulier d'Israël : c'est le Dieu d'une nation, d'une famille; un Dieu jaloux, égoïste, personnel. Il n'est ni meilleur ni pire que les autres dieux protecteurs des peuples. M. Renan paraît avoir très mauvaise opinion du dieu Jahvé. Il lui reproche surtout d'être le Dieu d'une nation, ce qui est selon lui un crime irrémissible. « Tant que dura l'esprit du vieil élohisme, ce dangereux nom de Jahvé n'eut pas de conséquence. Elohim et Jahvé furent deux espèces de synonymes qu'on employait indifféremment. Mais tout fut changé quand Jahvé devint un dieu

1. M. Renan écrit Jahvé, tandis que Kuenen écrit Jahveh. Nous nous conformons à l'orthographe de chacun de ces auteurs en discutant leur système.

local, partial, national. Dès lors il fut féroce. Le nouveau Jahvé n'est plus l'antique source de la force et de la vie dans le monde ; c'est un politique massacreur, un dieu qui favorise une petite tribu *per fas et nefas*. Tous les crimes vont être commandés au nom de Jahvé. Jahvé n'est pas juste : il est d'une partialité révoltante pour Israël, d'une dureté affreuse pour les autres peuples. Il tue, il ment, il trompe, il vole pour le plus grand bien d'Israël. Autant Elohim avait bien conseillé les vieux patriarches et leur avait inspiré une notion élevée de la vie, autant Jahvé pervertit Israël, le rendit cruel, exterminateur, perfide pour son intérêt. A cet âge reculé, Jahvé ne différa pas beaucoup de Moloch. Le bien de la nation qu'il protège est le bien suprême ; tout le reste y est subordonné. Le monde existe en vue d'Israël. Jahvé est un dieu national, c'est-à-dire un très méchant dieu. »

Chose singulière, ce titre de dieu national qui, aux yeux de M. Renan, est une tache d'origine ineffaçable, est, au contraire, aux yeux de Wellhausen, la cause unique de la supériorité morale de Jahveh sur les autres dieux. Jahveh, selon Wellhausen, est un Dieu juste parce qu'une nation a besoin d'un justicier. Nous ne nous prononçons pas entre ces deux théories ; elles sont aussi arbitraires l'une que l'autre, et se valent exactement. Mais continuons la description de Jahvé, selon M. Renan.

Le culte de Jahvé devient rapidement un culte idolâtrique et naturaliste. Il l'a même été dès l'origine; car Jahveh, comme dieu particulier, a pu être représenté dès l'origine, tandis qu'il n'y avait pas d'image d'Elohim.

M. Renan rentre ici à pleines voiles dans la théorie de Kuenen. Si l'élohisme primitif était un culte élevé, le jahvisme est un véritable polythéisme, semblable sous bien des rapports aux cultes chananéens. Ce culte, qui est un véritable paganisme, dure jusqu'au temps de David, époque où s'arrête l'histoire de M. Renan. « David était jahviste, comme Mésa était camosiste. Jahvé était son Dieu protecteur, et Jahvé est un Dieu qui fait réussir ses favoris. Jahvé d'ailleurs était fort utile; il rendait des oracles précieux par l'Ephod d'Abiathar. Tout se borne là. David et son entourage n'avaient aucune aversion pour le nom de Baal. Ce que cette religion de Jahvé devait devenir entre les mains des grands prophètes du huitième siècle, David évidemment n'en eut pas plus de pressentiment que n'en eurent Gédéon, Abimélech et Jephthé. »

Bien que M. Renan s'arrête à David, il nous donne en plusieurs endroits l'explication de la formation postérieure de la religion monothéiste des prophètes.

Elle fut, dit-il, un retour du jahvisme vers l'élohisme primitif. L'idéal patriarcal de la vie nomade

était resté présent dans la pensée des Israélites. Les prophètes étaient plus que d'autres pénétrés de cette pensée que la vraie religion est celle d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Dès lors, en méditant sur ses vieux souvenirs, ils transformèrent l'idée de Jahvé, et lui donnèrent les traits d'Elohim, le Dieu suprême, le Dieu de tous les peuples, le Dieu invisible, le Dieu souverainement juste. Ils finirent par persuader au peuple la croyance dont ils étaient persuadés eux-mêmes.

Le monothéisme d'Israël résulte donc d'une sorte de combinaison entre le jahvisme et l'élohisme patriarcal : c'est un jahvisme corrigé sous l'influence de l'idéal élohiste. Le nom de Jahvé subsiste, mais la notion de Dieu est épurée et élevée sous l'influence du souvenir de l'élohisme. Telle est la solution donnée par M. Renan du problème de l'origine de la religion d'Israël.

Toute compliquée qu'elle soit, elle est au moins une tentative d'explication ; et, sur ce point, M. Renan est beaucoup au-dessus de Kuenen. Mieux vaut résoudre mal un problème que d'en nier ou de ne pas en apercevoir l'existence. Ce que M. Renan paraît avoir eu principalement en vue, c'est d'expliquer pourquoi le monothéisme est né en Israël et non chez les autres peuples. La différence provient, selon lui, de ce que les Israélites descendent de tribus nomades qui avaient un culte plus élevé



que celui des peuples voisins, et de ce que le souvenir de cet idéal passé s'étant conservé d'une manière plus forte qu'ailleurs, les prophètes ont pu en entreprendre la restauration. Il nous reste à examiner la valeur de cette solution.

Voyons d'abord ce qu'il faut penser de la série des faits exposés par M. Renan, de l'élohisme patriarcal suivi du jahvisme matérialiste et païen.

Que les patriarches, ancêtres d'Israël, aient professé une religion pure et élevée, c'est ce que nous affirme la Genèse. Mais M. Renan a-t-il le droit de s'appuyer sur le témoignage de ce livre, quand il rejette complètement le récit de l'Exode? Peut-il, sans encourir le reproche d'avoir deux poids et deux mesures, admettre le témoignage de la Bible au sujet d'Abraham et de Jacob, et le rejeter complètement en ce qui concerne Moïse? Ne discutons pas cette question, ne demandons pas à l'auteur de la *Vie de Jésus* un respect absolu de la logique. Admettons avec lui que la Genèse représente exactement le tableau de la vie patriarcale.

Mais, si nous croyons la Genèse, nous ne devons pas diviser son témoignage. Or ce n'est pas un vague élohisme, le culte des forces multiples de la nature, considérées dans leur action commune comme un être unique; c'est un véritable monothéisme que la Genèse attribue aux patriarches. Comme le disait très bien le Renan d'autrefois,

« la Genèse n'admet pas plusieurs êtres divins ; et dans la catégorie des Elohim, il n'y a qu'un seul être : c'est Jahvé ». Le seul motif pour admettre cette multiplicité, première concession faite aux théories modernes, c'est la forme plurielle du nom d'Elohim. Cette forme s'explique d'une autre manière. M. Renan lui-même nous l'a exposée dans ses premiers écrits. D'ailleurs, quand on devrait admettre que ce pluriel est le signe d'un polythéisme primordial, il n'y aurait aucune raison de supposer que cette multiplicité d'êtres compris sous le nom d'Elohim fût dans la pensée des patriarches dont la Genèse nous raconte la vie.

La langue était déjà vieille du temps d'Abraham ; et, selon une opinion vraisemblable, les patriarches avaient adopté la langue du pays de Chanaan qu'ils habitaient. D'autre part, il suffit de lire la Bible pour y reconnaître à toutes les pages qu'aux yeux des patriarches, Elohim est un être unique, aussi individuel que Jahvé, avec lequel il se confond. Nous voici donc déjà sur le terrain des hypothèses arbitraires. M. Renan lui-même convient, dans un passage de son dernier livre que nous avons cité plus haut, que Jahvé et Elohim étaient synonymes au temps des patriarches.

Mais ce qui est plus hypothétique encore, c'est l'extension que fait M. Renan de la croyance spiritualiste des patriarches à l'ensemble des Sémites

nomades. Les preuves à l'appui, tirées des mœurs des Bédouins de nos jours, ou des chants arabes des temps antérieurs à l'islamisme, sont très faibles. Sémites ou non, les nomades sont en général très grossiers; et si par certains côtés leurs usages peuvent être analogues à ceux que décrit la Genèse, il est rare qu'on trouve chez eux des idées élevées sur la divinité, à moins qu'ils ne les aient reçues par un enseignement traditionnel, comme cela arrive chez les musulmans. Quant à l'analogie que M. Renan établit entre les Sémites nomades et les protestants<sup>1</sup>, ou à cette étrange affirmation que le nomade est à la fois le plus religieux et le moins religieux des hommes, c'est, je pense, à de telles assertions que l'auteur pensait lorsqu'il nous prévenait que, pour avoir l'expression exacte de sa pensée, il fallait semer à profusion de peut-être les marges de son livre. Ce qui est plus curieux et ce qui mérite d'être relevé, c'est l'explication qu'il donne de l'origine de ces croyances spiritualistes et élevées, attribuées par lui aux nomades<sup>2</sup>.

Voici comment il l'expose.

« L'idée fondamentale de la religion des races sémitiques était la suprématie d'un maître commun au ciel et à la terre. Tout cela resta bien

1. *Histoire du peuple d'Israël*, p. 43-44.

2. *Ibid.*, p. 45.

vague, bien confus jusqu'au neuvième siècle avant J.-C. Tout cela cependant fut en guerre dès l'origine et tient principalement, comme nous l'avons dit, à ce genre de vie nomade qui imprime à toutes les races indistinctement un cachet si profond. Un fait décisif, par exemple, ce fut le peu de goût qu'ont en général les nomades pour les représentations peintes ou sculptées. Une nation qui a sous les yeux des représentations figurées devient presque infailliblement idolâtre. L'interdiction que portèrent à cet égard les législateurs hébreux, on peut dire que les nomades la trouvèrent dans les conditions mêmes de leur existence. La vie nomade exclut l'attirail nécessaire à un culte idolâtrique; il faut que le panthéon s'enlève avec le douar. D'insignifiants téraphim, une arche portative où sont renfermés les objets sacrés : voilà tout ce que permettent les habitudes des Bédouins. »

M. Renan convient d'ailleurs plus loin que les nomades adorent les rochers dont le désert est parsemé. Voilà donc, selon lui, la cause première de ce fait unique qui n'a pas son pareil dans l'histoire, de cette grande transformation de la pensée humaine qui a substitué la croyance à un Dieu suprême, invisible, créateur et souverainement parfait, aux formes variées, étranges, immorales et obscènes de la mythologie païenne!

C'est une raison tirée de la difficulté du transport

des idoles ! C'est que les dieux païens auraient formé un bagage trop encombrant ! Un bon système de roulage, une manière habile de seller et d'atteler ensemble les dromadaires de manière à leur faire porter de plus lourds fardeaux, si cette invention était possible et avait été faite au temps d'Abraham, aurait supprimé la cause et en supprimant la cause aurait supprimé l'effet. Si une découverte de ce genre avait eu lieu en l'an 2000 avant J.-C., nous serions encore tous les adorateurs des statues de Jupiter ou des magots de la Chine ! Il faut avouer que la proportion entre la cause et l'effet est étrange. A quoi se réduit le monothéisme des nomades ? Simplement à ce qu'ils n'emportent pas de grandes idoles avec eux. Ils emportent des téraphim, qui ne sont nullement insignifiants, quoi qu'en dise M. Renan. Les téraphim, ce sont les dieux pénates, les dieux de la famille, c'est-à-dire les divinités les plus puissantes sur le cœur d'un peuple patriarcal. Il est même douteux que ces téraphim fussent toujours de petites statues ; et les récits du livre de Samuel sur la fuite de David semblent indiquer le contraire, puisque Mical place un téraphim dans le lit de David pour tromper ceux qui poursuivaient son époux. Ils peuvent aussi emporter une arche ; mais pourquoi l'arche ne contiendrait-elle pas des idoles ? Ils adorent les rochers qu'ils rencontrent sur leur

route, et qu'ils n'ont pas besoin de transporter.

Enfin, si nous consultons l'histoire de l'Arabie antéislamique, à laquelle M. Renan fait de si fréquentes allusions, nous voyons que les Arabes nomades, s'ils ne transportaient pas les idoles avec eux, savaient aller les visiter là où elles se trouvaient. Tout le monde sait que le pèlerinage central de l'Arabie, la Kaaba de la Mecque, était un temple aux nombreuses idoles, et que Mahomet a dû le purifier après avoir brisé toutes les statues de divinités qu'il contenait.

Que reste-t-il donc de l'élohisme patriarcal de M. Renan?

Il n'en reste absolument rien, si ce n'est ce que raconte la Genèse : à savoir le monothéisme des patriarches; et ce récit n'a d'autorité que celle qui appartient à la Genèse elle-même. Tous les efforts faits par M. Renan, pour étendre sa théorie au delà des limites du récit canonique et pour l'appuyer sur des preuves étrangères à ce récit, sont impuissants et sans effet. Et, quant à l'explication qu'il essaie de substituer à celle que donne la Genèse, aux révélations faites aux patriarches, elle n'est pas seulement faible et nulle; elle est ridicule, elle touche au grotesque. Il faut qu'une thèse soit bien difficile à défendre pour qu'un homme ayant le talent et l'esprit de M. Renan soit forcé, à la fin d'une vie consacrée à expliquer naturellement

la religion d'Israël, de se contenter de raisons aussi fragiles que celles que nous venons d'exposer.

La seconde période de la religion d'Israël, selon M. Renan, est celle du jahvisme matérialiste et païen. Ici, comme nous l'avons dit, M. Renan se rapproche de Kuenen; et, moyennant le changement de nom de la divinité, il trouve le secret de concilier l'élohisme patriarcal, débris de son ancienne théorie du monothéisme sémitique, avec la théorie du paganisme des Juifs après l'exode.

Nous n'avons pas besoin de répéter ici ce que nous avons déjà dit à l'occasion de la théorie de Kuenen. Pour appuyer sur des apparences de preuves cette théorie, il faut découper arbitrairement le récit biblique, en conserver la partie que l'on peut, en l'altérant, rendre favorable à sa thèse, supprimer et rejeter les textes contraires. C'est ce que fait M. Renan, et c'est ainsi que, supprimant complètement quelques-uns des traits du caractère de Jahveh tel qu'il est décrit dans la Bible, forçant ou altérant d'autres traits, il substitue à la figure sublime du Dieu créateur, juste et miséricordieux, une odieuse et ridicule caricature.

Signalons ce procédé sur un seul exemple, celui de l'ordre donné aux Israélites d'exterminer les Chananéens. Sans doute cet ordre divin paraît étrange aux oreilles chrétiennes. Néanmoins on peut obser-

ver que c'était la coutume du temps et le droit de la guerre; et que, lorsque les vainqueurs épargnaient les vaincus, ce n'était pas par miséricorde, mais par intérêt, afin de conserver des esclaves qui étaient une richesse. Or les commandements de Dieu doivent être adaptés aux mœurs du temps où ces ordres sont donnés. La loi de Moïse pose déjà quelques-uns des principes de mansuétude que l'Évangile manifestera avec éclat plus tard; mais ces principes ne devaient triompher que lentement.

En outre, deux motifs sont expressément indiqués pour justifier cette terrible sévérité. Il est dit dans la Bible que les Chananéens avaient commis depuis plusieurs générations des crimes nombreux, qui devaient être châtiés; et comme une autre coutume de l'époque voulait que les familles fussent solidairement responsables des fautes de leurs membres, la destruction des nations chananéennes était l'accomplissement d'une sentence portée, suivant les mœurs et les idées du temps, par le Juge suprême du monde entier. Il est dit encore que cette extermination avait pour but de préserver les Israélites de la contagion des vices et de l'idolâtrie des Chananéens. Enfin il faut observer que cette sentence n'a été accomplie que très incomplètement, et que, par la volonté même de Jahveh, après les premières exterminations, les restes des Cha-



nanéens subsistèrent au milieu des Israélites.

Il y a donc une explication, rude sans doute, mais souverainement morale de ces ordres reçus du Dieu d'Israël. Or que deviennent ces massacres, aux yeux de M. Renan? Ce sont des sacrifices humains dont un Dieu cruel se repaît, se complaisant à voir périr ses ennemis pour favoriser le peuple qu'il préfère aux autres. Toute idée de justice a disparu, il ne reste plus qu'une cruauté capricieuse. Qui ne voit qu'interpréter ainsi le texte biblique, c'est en défigurer le sens? Autant vaudrait faire comme Reuss et nier le fait même des exterminations. Tout est permis dès qu'on se croit maître de substituer sa propre pensée à celle de l'auteur.

Choisissons un autre exemple de la méthode de M. Renan.

Il semble avoir pour David la même aversion que pour Jahvé, et il traite le fondateur de la monarchie d'Israël avec la même injustice que son Dieu. Pour lui, David n'est qu'un pur et simple bandit. « Peu de natures, dit-il, paraissent avoir été moins religieuses; peu d'adorateurs de Jahvé eurent moins le sentiment de ce qui devait faire la grandeur du jahvisme, la justice. David était jahviste, comme Mésa, ce roi de Moab dont nous avons la confession, était camosiste. Jahvé était son Dieu protecteur et Jahvé est le Dieu qui fait réussir ses favoris. »

Comment M. Renan a-t-il tracé ce portrait? Il a choisi, sans doute, certains traits dans la Bible; mais il a systématiquement effacé les côtés favorables du caractère du fils d'Isaï. Il a effacé son affection si touchante pour Jonathas, sa générosité chevaleresque dans ses rapports avec Saül, son repentir si sincère et si vif après le crime que la passion lui a fait commettre. Il ne nous dit pas que c'est au sentiment de la justice que le prophète fait appel pour lui inspirer le sentiment de sa faute, lorsque M. Renan nous dit que David n'était pas une nature religieuse, et n'avait pas l'idée d'un Dieu juste, ce qu'il affirme est directement contraire au texte du livre des Rois, seule histoire de David. M. Renan suppose, sans doute, comme toute l'école, que l'historien a idéalisé son héros. Mais de quel droit fait-il cette hypothèse? Est-ce qu'un historien capable d'une telle imposture n'aurait pas effacé du caractère de David les traits grossiers qui nous choquent? Est-ce que les contradictions de cette nature à demi barbare, généreuse et sensuelle, capable de ruse et ayant le sentiment de la justice, unissant l'égoïsme à l'enthousiasme mystique, ne sont pas une marque frappante de vérité? Ce n'est pas ainsi qu'on invente. Ce mélange de bien et de mal, c'est l'homme tel que nous le connaissons, tel que l'histoire nous le montre dans bien des circonstances, l'homme avec des instincts généreux et

les sentiments bas dont notre conscience nous montre les germes en nous-mêmes.

Après avoir ainsi créé un David de fantaisie, il n'est pas étonnant que M. Renan, sans motif quelconque et contre toute la tradition, déclare qu'il n'a composé aucun des psaumes qu'on lui attribue. Cette question de l'auteur des psaumes méritait cependant une sérieuse discussion. Personne ne soutient que tous les psaumes soient de David; d'un commun aveu, la collection des hymnes sacrées a été continuée et complétée au moins jusqu'au temps de la captivité. Il est de plus assez difficile de discerner ceux de David de ceux des continuateurs; ce sont des hymnes liturgiques du même style, composées sur le même plan. Mais l'assertion que la collection entière est postérieure à David ne repose sur aucun fondement. Beaucoup de psaumes correspondent à des circonstances connues de sa vie et ne portent dans leur contenu aucun signe d'une composition plus récente.

Les seuls motifs allégués pour déclarer que David n'est l'auteur d'aucune partie du Psautier qui porte son nom se tirent, soit du système de Kuenen sur l'histoire religieuse d'Israël, système selon lequel le paganisme régnait encore au onzième siècle avant Jésus-Christ, soit du caractère de David.

Le premier motif est sans valeur, le système de Kuenen étant dépourvu de tout fondement, comme

nous l'avons montré. Quant à la relation entre le caractère de David et les psaumes, il y a sur ce point deux observations à faire.

En premier lieu, remarquons que les psaumes sont susceptibles d'une double interprétation. Pour les adapter à l'expression des sentiments chrétiens, il faut souvent les transposer, et appliquer aux luttes de l'âme ce qui est dit des combats du dehors. Il faut reconnaître dans les psaumes un sens spirituel superposé au sens littéral. Ces deux sens d'ailleurs ne se contredisent jamais et l'un conduit à l'autre. Nous ne sommes donc pas obligés d'attribuer à David lui-même toutes les pensées sublimes que les générations postérieures ont trouvées dans les hymnes qu'il a composées. Les chrétiens qui croient que David était un instrument de l'Esprit-Saint, n'ont pas lieu d'être étonnés que sa harpe fasse retentir des sons qu'il n'a pas distingués lui-même.

Néanmoins, même en réduisant les Psaumes à leur sens strictement littéral, ils supposent dans leur auteur une croyance monothéiste très pure, l'idée de la justice et de la miséricorde divines, le sentiment de la pénitence. Maintenant (et c'est notre seconde observation), de quel droit refuse-t-on ces idées et ces sentiments au fils d'Isaï? Ils sont conformes à sa biographie officielle qui nous le représente comme partageant les mœurs gros-

sières de ses contemporains, mais comme supérieur à son temps par le cœur et la conscience. Il n'est point vrai, comme le suppose sans preuve M. Renan, que « dans le cours de l'histoire, le bandit d'Adullam se soit graduellement transformé en un saint »..... Le proscrit d'Adullam se défendant contre Saül, sans vouloir le détrôner ni attenter à sa vie, le fugitif accueilli par les Philistins et se refusant à porter les armes contre sa patrie, était sans doute un homme aux mœurs rudes et grossières; mais il avait des sentiments élevés et pieux. Depuis, il est devenu d'abord un grand criminel, ensuite un pénitent. Ces traits de son histoire primitive sont encore ceux que nous lui attribuons aujourd'hui : ils n'ont rien qui empêche de voir en lui l'auteur des Psaumes.

Toute l'objection de M. Renan repose sur une immense pétition de principe. Oui, sans doute, il serait singulier que toute l'antiquité chrétienne ait cru à la justice finale sur le témoignage de David, si David n'y avait aucunement cru lui-même; mais comme c'est arbitrairement que l'on suppose que David n'y croyait pas, toute cette singularité s'évanouit.

Et quant au trait final, à la flèche du Parthe de M. Renan, à cette allusion au vers *teste David cum Sibylla*, terminée par ces mots : « O divine comédie ! » c'est une attaque qui ne troublera que

les lecteurs ignorants ou superficiels. Tous les gens compétents savent que ce n'est pas sur le témoignage d'un chant liturgique, mais sur celui de l'Évangile et du Symbole que l'Église croit au jugement dernier. Ils savent aussi que les chants liturgiques ne sont point des œuvres d'érudition et que, dans la pensée des auteurs du moyen âge, David désignait la tradition juive et la Sibylle la tradition païenne. L'auteur du *Dies iræ* n'était pas obligé de savoir que les livres sibyllins auxquels il fait appel ne sont pas authentiques; il suivait les idées de son temps et n'était couvert par aucune garantie d'infailibilité. Il nous semble donc que les lecteurs sérieux trouveront que la comédie, s'il y en a une, n'est pas donnée par les chrétiens, mais par M. Renan lui-même, qui se joue dans son livre, avec une égale indifférence pour la vérité, des historiens du passé et de ses lecteurs d'aujourd'hui.

Le jahvisme matérialiste est donc, tout aussi bien que l'élohisme patriarcal, une invention de M. Renan.

Observons, néanmoins, qu'il a, ici comme ailleurs, pris pour point de départ une observation juste : il y a une différence de signification entre les noms d'Elohim et de Jahvé. Elohim, c'est Dieu dans son rapport avec le monde et avec tous les peuples : ce nom représente la face expansive du

monothéisme. Jahvé, c'est Dieu dans ses rapports avec Israël et avec l'humanité rachetée; c'est aussi Dieu dans son essence ineffable et impénétrable : c'est la face exclusive du monothéisme. Mais cette distinction bien connue, qui n'est qu'une nuance, a été exagérée par M. Renan; il a poussé si loin chacun des deux caractères, que l'idée biblique est complètement défigurée. Elohim ou les Elohim ne sont plus qu'une personnification vague et incertaine des forces naturelles. Jahvé n'est plus qu'un dieu païen et une idole. Ces exagérations rendent tout à fait imaginaire et chimérique la peinture qu'il fait de la religion des Israélites. De deux aspects d'un même Dieu, il a fait deux religions opposées.

Passons néanmoins encore sur le caractère hypothétique des conceptions de M. Renan et demandons-nous seulement si cette opposition prétendue entre l'élohisme et le jahvisme, si cette antithèse hégélienne a au moins le mérite de rendre plus facile la solution du problème de l'origine du monothéisme d'Israël? Cet échafaudage arbitraire et compliqué est-il de force à porter l'édifice qu'il est destiné à soutenir?

Voici comment, en partant de ces deux données, l'élohisme primitif, culte pur et élevé, et le jahvisme, forme grossière du paganisme, notre auteur explique l'apparition du monothéisme dans les œuvres des grands prophètes.

L'élohisme était, chez les Israélites, associé au souvenir de la vie nomade. Cette religion et ce genre de vie formaient, dans le passé, un souvenir doux et glorieux. C'était un idéal que l'imagination se représentait sous les plus belles couleurs. Les esprits nobles, mécontents du présent vulgaire, tendaient à revenir vers ce passé. Les prophètes furent les plus puissants représentants de cette tendance que nous pouvons appeler réactionnaire. Leurs efforts tendaient à revenir au culte pur d'autrefois, à remplacer le cruel Jahvé, dieu jaloux, dieu national, qui n'aime qu'Israël, par le doux et bon Elohim, dieu miséricordieux, dieu de tous les peuples. Ils ont réussi ; Jahvé a disparu, son nom même a été effacé de la mémoire et remplacé par celui d'Adonaï, Seigneur, et c'est Elohim qui est devenu le Dieu de l'humanité.

Convenons d'abord que le système de M. Renan a, sur celui de Kuenen, l'avantage de contenir un essai d'explication de l'œuvre des prophètes. Amos, Michée, Isaïe ne sont plus les inventeurs de leur doctrine monothéiste : ils sont, ce qui est plus facile à comprendre, les restaurateurs d'une ancienne croyance. Ils ont un but intelligible, et un moyen d'action sur le peuple, le souvenir du passé. Non seulement M. Renan donne un essai d'explication, mais il approche de l'explication véritable. Si, en effet, au lieu de parler uniquement de la religion des patriarches, il parlait du culte ancien d'Israël



en y comprenant la religion établie par Moïse au Sinaï, il aurait pleinement raison de dire que les prophètes cherchaient à restaurer le passé, et à remettre en vigueur un idéal conservé dans la mémoire du peuple.

Ajoutons encore que l'idée que les prophètes ont développé la notion du Dieu créateur, qu'ils ont mis en lumière l'universalité de sa miséricorde et de son amour, qu'ils ont montré avec plus de clarté dans le Dieu d'Israël le Dieu de tous les peuples, est une idée juste et vraie. Mais, cela dit, nous pouvons affirmer que l'explication de M. Renan est absolument nulle, que la petite part de vérité qu'elle contient est insuffisante pour rendre raison de la grande œuvre des prophètes, et du succès définitif de leur prédication monothéiste.

De quoi s'agit-il, en effet, et en quoi consiste la doctrine des prophètes? Il s'agit du monothéisme véritable, du monothéisme absolu, du culte du Dieu unique, créateur, transcendant, souverain de l'Univers, infiniment saint. Kuenen lui-même convient qu'à partir d'Amos, c'est le monothéisme au sens propre de ce terme qui règne dans les écrits prophétiques.

Or, où les prophètes ont-ils puisé cette doctrine? Ce n'est pas dans le jahvisme, qui, selon notre auteur, serait le culte d'un simple dieu national païen. Ce n'est pas non plus dans l'élohisme pa-

triarcial, qui n'est que l'adoration vague de forces multiples réunies par une sorte d'unité apparente d'action. Il n'y a ni dans l'une ni dans l'autre doctrine, ni dans leur combinaison, l'idée simple d'un être personnel et transcendant, infini et souverain du monde. On ne voit pas comment des génies multiples, soudés ensemble et associés ensuite à une idole païenne, pourraient produire l'idée du vrai Dieu. Si M. Renan avait conservé son ancienne doctrine du monothéisme primitif des Sémites, on aurait compris qu'il dît que les prophètes sont revenus au culte ancien. Mais l'élohisme tel qu'il le décrit n'est nullement le monothéisme. L'explication est donc vaine. La synthèse des deux divinités opposées qu'il a imaginée est impossible et chimérique.

Il faut d'ailleurs remarquer que l'enseignement des prophètes n'était pas une théorie dogmatique ni une prédication religieuse sentimentale ; c'était une doctrine pratique qui se résumait en trois prescriptions rigoureuses : Défense d'associer au culte de Jahvé celui d'aucune autre divinité ; défense de représenter Jahvé sous une forme sensible ; Inutilité des sacrifices et du culte extérieur lorsqu'on ne pratique pas la justice. On ne voit nullement ces trois principes sortir de la religion des patriarches, telle que M. Renan la décrit. L'élohisme, selon M. Renan, différerait précisément du jahvisme

en ce que ce serait un culte plus large et plus tolérant. Les dieux des autres peuples sont des Elohim comme les autres : pourquoi le retour à l'élohisme porterait-il à les exclure ? Les Sémites nomades, menant la vie patriarcale, n'adoraient point d'idoles, il est vrai ; mais, comme le motif de cette abstention était que les idoles étaient des objets de très grand encombrement, on ne voit pas comment les prophètes auraient tiré de cet usage ancien la conséquence que l'idolâtrie est un crime, une abomination, une rupture de l'alliance entre Israël devenu sédentaire et Jahvé.

Enfin, bien que des principes moraux élevés soient enseignés dans la Genèse, c'est bien plutôt la foi aux promesses de Dieu qui est donnée dans ce livre comme le grand moyen d'obtenir sa protection. Le grand enseignement moral des prophètes ne saurait sortir exclusivement d'une telle source.

Mais ce n'est pas tout. Il ne suffit pas d'expliquer comment les prophètes sont arrivés à concevoir et à formuler leur doctrine ; il faut montrer comment ils l'ont fait triompher. Or, ici, ce souvenir du passé, cet idéal patriarcal est tout à fait insuffisant. Prétendre transformer complètement les croyances religieuses d'un peuple, l'élever d'un paganisme grossier à un monothéisme sublime, lui imposer une loi morale austère, au nom d'un vague idéal perdu dans un passé très reculé, aurait été une

entreprise chimérique : le succès d'une telle tentative était impossible. Tout ce que les prophètes auraient pu faire, en vantant la beauté de la vie nomade et des croyances patriarcales, aurait été d'obtenir que quelques hommes se sentissent portés à régler leur vie sur cet idéal. La formation d'une secte comme celle des Réchabites, l'établissement d'un groupe choisi d'hommes désirant tendre à la perfection dont le passé leur présentait l'image : voilà tout ce que l'on pouvait raisonnablement espérer.

Aussi n'est-ce pas ainsi que les prophètes ont prêché en Israël. Sans doute, ils ont souvent fait appel au souvenir d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; mais ils parlaient plus souvent encore de l'exode, du Dieu qui a fait sortir son peuple de l'Égypte. C'est au nom des grands miracles accomplis par Jahvé en faveur de la nation qu'il a choisie, c'est au nom de l'alliance contractée en Israël et le Dieu créateur, c'est au nom de la Torah, de la loi divine défendant l'idolâtrie sous les peines les plus sévères, prescrivant le culte du Dieu invisible et saint, demandant le culte du cœur plutôt que les sacrifices, qu'ils ont si puissamment remué la conscience des Israélites. Ils parlaient sans doute d'un idéal passé, mais non d'un idéal vague et oublié depuis longtemps. Leur idéal précis, déterminé, était l'alliance du Sinaï toujours connue

des Israélites, constamment violée sans doute, mais à laquelle, depuis l'exode, Israël revenait toujours après avoir été châtié par son Dieu.

Voilà ce qui explique l'efficacité de leur prédication.

Si l'on suppose avec Kuenen que les prophètes se sont fait illusion, qu'ils ont inventé l'alliance et la loi, que les miracles de l'Exode sont imaginaires, on fait une hypothèse gratuite qui rend le succès des prophètes inexplicable, mais au moins on ne contredit pas en face leur langage. Mais dire que c'est au nom d'une vague pensée, d'un idéal sans consistance et sans précision qu'ils ont entrepris de soulever le peuple et de l'amener au culte pur du Dieu invisible, c'est changer du tout au tout le thème de l'enseignement des prophètes, c'est leur attribuer une doctrine qui est démentie par leurs écrits.

Ajoutons qu'il serait bien étrange que les prophètes eussent cherché à restaurer l'élohisme aux dépens du jahvisme, lorsqu'on les voit invoquer partout Jahvé et se servir presque exclusivement de ce nom pour désigner le Dieu d'Israël. Et, quant à cette assertion inouïe de M. Renan, que l'un des signes de ce triomphe de l'élohisme serait que le nom de Jahvé a disparu et n'est plus employé chez les chrétiens, c'est réellement abuser de la crédulité du lecteur ignorant que de lui proposer une

telle contre-vérité. Si le nom de Jahvé a cessé d'être employé, c'est parce qu'il désignait l'Être suprême dans son essence. C'est par respect pour le nom ineffable désignant l'Être infini, qu'on lui a substitué le nom d'Adonaï que les Septante ont traduit par *Kurios* (Seigneur).

Ce n'est donc pas comme désignant un dieu national, un dieu païen, une divinité grossière, c'est comme symbole de l'Être transcendant et parfait, comme nom trop pur pour des lèvres humaines, que ce nom a cessé d'être prononcé. Ici encore, M. Renan pousse jusqu'à l'extrême l'abus qu'il fait souvent de l'extrême indulgence du public à son égard. On ne pardonnerait pas à un autre une pareille énormité.

## V

On le voit donc : la seconde explication de la religion d'Israël est, aussi bien que la première, démentie par les faits; l'une comme l'autre sont impuissantes pour résoudre le problème.

Et si l'on considère que M. Renan travaille depuis plus de quarante ans à la solution de cette question, on devra conclure que le problème est insoluble, tel que l'auteur se l'est posé à lui-même,

c'est-à-dire en écartant volontairement tout surnaturel et, par suite, en supprimant toute la partie évidemment miraculeuse de l'histoire d'Israël, l'exode et la vie dans le désert.

Cette conséquence deviendra plus évidente encore si l'on examine en quoi consistent les deux essais de solution de M. Renan. Ce sont tout simplement deux fragments de la solution véritable, de la solution miraculeuse et traditionnelle, la seule vraie, du problème de l'origine du monothéisme hébraïque. Le monothéisme primitif des Sémites, qu'est-ce, sinon l'idée que le monothéisme a existé dès l'origine dans la nation hébraïque et dans la famille d'Abraham? Or cela, c'est précisément ce qu'enseigne l'histoire traditionnelle d'Israël. Elle explique ce monothéisme antique par la conservation providentielle de la religion primitive de l'humanité dans certaines familles, et par la révélation faite aux patriarches. M. Renan a cherché du même fait d'autres explications qui se sont trouvées vaines. Mais le fait lui-même appartient à la tradition, et c'est ce fait qui est employé par l'auteur de la *Vie de Jésus* pour expliquer l'existence aux époques plus récentes du monothéisme d'Israël.

Dans la seconde explication, M. Renan s'appuie sur l'idée que les prophètes ont prêché le monothéisme en puisant leur doctrine dans une croyance

passée et en cherchant à faire revenir le peuple vers un idéal antérieur. Sur ce point, M. Renan, opposé à Kuenen, qui veut que les prophètes aient tout inventé, est une seconde fois d'accord avec la tradition. Selon l'histoire biblique, les prophètes enseignaient la doctrine professée par Moïse, et faisaient appel aux souvenirs religieux du désert et de la vie nomade. M. Renan s'écarte de la tradition en supprimant l'influence religieuse de Moïse et de l'Exode, en sautant par-dessus Moïse pour remonter jusqu'aux patriarches et en disant que c'est leur croyance seule qui a inspiré les prophètes. Par suite de cette modification apportée à l'idée traditionnelle, son explication s'écroule et devient insuffisante; mais le principe de l'explication, qui était traditionnel, est vrai.

M. Renan nous ramène donc lui-même, pour résoudre le problème qu'il a posé, à l'explication de la tradition. Par ses efforts réitérés et persévérants, et par leur impuissance, il prouve qu'on ne saurait expliquer le fait unique dans l'univers d'un peuple monothéiste qu'en admettant l'ancienne histoire d'Israël, la révélation faite aux Patriarches, la mission de Moïse et les grands miracles de l'Exode. C'est Moïse qui est le véritable créateur du culte monothéiste en tant que culte national, comme il est le fondateur de la nation hébraïque et son législateur. Ce sont les miracles publics de l'Exode



qui seuls ont pu graver dans une nation entière la croyance au Dieu créateur, effacée depuis longtemps dans l'univers et conservée seulement par certains individus et certaines familles. Ce fait qui, selon M. Renan, ne s'est réalisé nulle part ailleurs, s'est accompli grâce au passage de la mer Rouge et à la manifestation du Sinaï.

Pour déraciner le paganisme dans les âmes, il ne fallait pas moins que les œuvres merveilleuses de Jehovah. Pour graver dans des esprits grossiers, portés si vivement vers les cultes sensuels de l'Orient, le catéchisme d'un culte monothéiste et moral, il fallait une véritable leçon de choses, parlant aux yeux avant de parler au cœur. C'est ce qu'a fait Jehovah aux jours de Moïse ; et si de tels miracles ne se sont reproduits nulle part dans l'histoire, c'est que Dieu ne gaspille pas inutilement sa puissance miraculeuse, c'est qu'il ne déroge aux grandes lois de la nature que pour des causes graves et pour accomplir des desseins importants. Il a fallu, pour que le monothéisme pût se répandre dans l'univers, qu'un peuple ait commencé par être le gardien de cette croyance. Il a fallu, pour qu'un peuple unique devînt monothéiste au milieu des peuples païens, que Dieu fît de grands miracles publics, frappant les yeux de toute une nation. Cela n'a eu lieu qu'une fois dans l'histoire, parce que cela n'a été nécessaire qu'une fois.

L'ancienne histoire d'Israël a pour elle tous les documents. Nous avons montré combien était vaine la tentative de détruire leur témoignage. Elle a pour elle la tradition unanime d'un peuple entier. Enfin elle a pour elle la vraisemblance historique ; car elle seule explique le fait unique et évident d'un peuple professant le culte pur du Dieu créateur et infiniment saint, quand tous les autres peuples étaient païens. Pour expliquer ce fait, elle a recours à des causes surnaturelles. Mais cela même est logique. Il faut que la cause soit proportionnée à l'effet. L'effet est unique et transcendant en lui-même : un peuple entier qui adore le vrai Dieu. L'effet se manifeste encore au dehors d'une manière sublime et transcendante par une littérature religieuse à laquelle nulle autre ne peut être comparée. A un effet transcendant il faut une cause transcendante. Les miracles physiques de l'Exode, le miracle moral de la doctrine de Moïse et des prophètes, le miracle historique du monothéisme national d'Israël, la sublimité incomparable de l'Évangile, le miracle de la propagation du monothéisme chrétien dans l'univers, s'appuient et s'expliquent mutuellement. Il y a entre ces grands faits une parfaite harmonie et une admirable proportion. C'est au point de vue surnaturel et chrétien qu'il faut se placer pour bien juger l'histoire religieuse du peuple d'Israël et celle du monde chrétien. Au

point de vue rationaliste, cette double histoire est incompréhensible; cela pourrait être prouvé, à défaut d'autre raison, par les étranges aberrations d'hommes doctes et intelligents que nous avons signalées. L'ancienne histoire est la seule qui unisse d'une manière logique et vraisemblable le passé antique de la croyance du peuple d'Israël à la religion professée par cette nation pendant les derniers siècles de son existence indépendante. Elle est la seule aussi qui fournisse une explication plausible de la diffusion ultérieure du monothéisme dans le monde. Ce grand fait, auquel, selon M. Renan, nul autre dans l'histoire des religions ne peut être comparé, exige une cause proportionnée à sa grandeur; cette cause ne se rencontre que dans l'histoire traditionnelle du peuple d'Israël.

Or une histoire qui a pour elle les documents écrits, la tradition immémoriale et la vraisemblance historique, est une histoire vraie. Une histoire qui est dépourvue de ces caractères est une histoire mensongère.

Les croyants n'ont donc rien à craindre. La nouvelle histoire d'Israël ne repose sur rien. L'ancienne histoire, base de la foi et forme concrète de l'enseignement dogmatique et religieux, subsiste tout entière, et les attaques récemment dirigées contre elle n'ont fait que montrer avec plus d'évidence son inébranlable solidité.

## CHAPITRE II<sup>1</sup>

### LES PROPHÈTES ET LE NOUVEAU TESTAMENT

Nous avons établi que la théorie naturaliste est insoutenable en ce qui concerne l'œuvre des Prophètes accomplie entre le huitième et le sixième siècle avant Jésus-Christ; nous ne tiendrons néanmoins pas compte de cette démonstration pour écarter dès à présent cette théorie d'une manière absolue. Nous entreprendrons l'étude des prophéties messianiques avec une pleine et complète impartialité, laissant les faits prononcer entre les deux conceptions que Kuenen a mises en présence.

Voici comment notre auteur pose les objections que l'étude du Nouveau Testament fait naître contre sa théorie.

En premier lieu, il est certain que les auteurs du Nouveau Testament croyaient à l'existence de vraies prophéties et qu'ils ont constamment recours à l'accomplissement des prédictions des Prophètes

1. Voir *Les Prophètes et les Prophéties d'après les travaux de Kuenen* (*Revue des Religions*, mars-avril et mai-juin 1895).

comme à une preuve incontestable de la mission divine du Christ.

En second lieu, il existe, entre un grand nombre de textes de l'Ancien Testament et les événements racontés dans le Nouveau, un accord très singulier constaté par l'apologétique chrétienne. La théorie naturaliste est obligée de substituer à l'explication chrétienne de cet accord une autre explication suffisante.

Pour répondre à la première objection, Kuenen distingue entre l'autorité dogmatique des auteurs du Nouveau Testament et leur autorité exégétique.

## I

Il récuse leur autorité dogmatique. Il considère la science et l'histoire comme indépendantes du dogme chrétien. Le Nouveau Testament est composé de livres distincts; les auteurs ont chacun leur opinion. On ne sait dans quelle mesure ils reproduisent la pensée du Christ. En tout cas, rien ne prévaut contre ce qui est scientifiquement démontré. Or, selon lui, le non-accomplissement des prophéties anciennes est un fait démontré qui rend insoutenable la théorie supra-naturaliste.

Nous ne serions pas étonné de trouver ces opinions exposées par un savant purement laïque. Elles sont un peu étranges dans la bouche d'un professeur de théologie ayant pour mission d'enseigner les principes de l'exégèse à des étudiants destinés au ministère ecclésiastique d'une église chrétienne. Nous pouvons ajouter que, même au point de vue profane, l'objection subsiste et exigerait, pour être détruite, une réfutation des preuves du Christianisme. Les prophéties, en effet, ne sont pas la preuve unique de la religion chrétienne. La divinité du Christ et l'autorité infaillible de l'Évangile peuvent être démontrées par d'autres arguments que celui tiré de l'accord des deux Testaments. Tant que ces arguments ne sont pas détruits, l'objection subsiste. Quiconque croit que le Nouveau Testament contient une révélation divine ne saurait admettre une théorie contraire à la pensée de tous les écrivains qui l'ont composé.

Ayant ainsi récusé l'autorité dogmatique du Nouveau Testament, Kuenen discute son autorité scientifique.

Les auteurs du Nouveau Testament sont-ils des exégètes dignes de confiance? Est-ce à eux que les savants doivent s'adresser pour découvrir le vrai sens de l'Ancien Testament? Ici Kuenen entreprend une savante et intéressante étude sur les citations des textes prophétiques de l'Ancien Tes-

tament présentées par les Apôtres et les Évangélistes.

Il établit, en premier lieu, en se fondant sur des travaux d'exégètes antérieurs, que les citations de l'Ancien Testament sont faites presque toujours sur la version des Septante et non sur l'original hébreu dont le texte des Septante est souvent très différent. Il montre, en second lieu, que ces citations sont souvent faites de mémoire, que le texte n'est reproduit que d'une manière approximative. Il relève, en troisième lieu, un certain nombre de citations dans lesquelles le sens donné par le Nouveau Testament est directement contraire au sens naturel du même passage dans l'Ancien Testament.

Tout le monde connaît le passage d'Osée. « Quand Israël était jeune, je l'aimai et j'ai rappelé mon fils de l'Égypte. » Il est évident d'après le contexte que ce fils n'est autre que le peuple d'Israël. Or saint Mathieu considère la seconde partie du verset comme la prophétie du retour de la sainte Famille d'Égypte à Nazareth. Kuenen fait une constatation plus étrange encore : quand il arrive aux auteurs du Nouveau Testament de se servir d'un texte de l'Ancien dans un sens contraire au sens naturel des termes, ils ne craignent pas d'altérer le texte et de supprimer les phrases, les incises et les mots qui fixaient le sens de l'original.

Ainsi, quand saint Paul applique à la foi au Christ

le texte du Deutéronome où il est parlé de la loi, voici comment il établit son raisonnement. Le Deutéronome contient le passage suivant : « Ce commandement que je vous donne aujourd'hui n'est pas caché pour vous, il n'est pas éloigné de vous. Il n'est pas dans le ciel pour que vous puissiez dire : qui montera au ciel pour nous l'apporter et pour que nous puissions l'entendre et l'accomplir ? Il n'est pas au delà de la mer pour que vous puissiez dire : Qui traversera la mer pour nous l'apporter, pour que nous puissions l'entendre et l'accomplir ? Non ; cette parole est tout près de vous, dans votre bouche, dans votre cœur pour que vous puissiez la pratiquer<sup>1</sup>. » Voici maintenant la citation de saint Paul : « Christ est la fin de la loi pour la justice pour tous les croyants. Or Moïse décrit ainsi la justice : Celui qui accomplira ces choses vivra par elles. Quant à la justice qui vient de la foi, il en parle ainsi : Ne dis pas dans ton cœur : qui montera au ciel (c'est-à-dire pour faire descendre le Christ d'en haut), ou qui descendra dans l'abîme (c'est-à-dire pour faire remonter le Christ d'entre les morts) ? Mais que dit l'Écriture ? La parole est près de vous, dans votre bouche, dans votre cœur : c'est la parole de la foi que nous prêchons. C'est-à-dire si vous con-

1. xxx, 11-14.



fessez le Seigneur par votre bouche et si vous croyez dans votre cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, vous serez sauvés<sup>1</sup>. »

Ainsi saint Paul semble appliquer à la foi, par opposition à la loi, ce que le Deutéronome dit de la loi elle-même; et afin que le texte concorde avec sa pensée, il supprime les phrases « pour nous apporter la loi afin que nous puissions l'entendre et l'accomplir ». Ces phrases auraient détruit son raisonnement. De plus, afin de pouvoir introduire la résurrection du Christ dans le texte, il supprime la phrase : « Cette loi est-elle au delà de la mer »; et il remplace le terme de mer par celui d'abîme qui peut s'appliquer au séjour des morts.

Ce passage est extrêmement étrange et embarrassant. Il semble que saint Paul déclare que Moïse ait dit une chose qu'il n'a évidemment pas dite. Néanmoins, lorsqu'on examine la chose avec attention, la difficulté diminue.

Ce que saint Paul oppose, ce n'est pas précisément et directement la loi et la foi, c'est la justice de la loi et la justice de la foi. La justice de la loi, c'est la justice extérieure et charnelle; c'est l'exemption d'un châtiment matériel encouru par des actes extérieurs. La justice de la foi, c'est le salut; c'est la grâce produite par le changement

1. Ep. Rom., x, 4, 9.

du cœur. Dès lors l'opposition que saint Paul déclare exister entre les deux passages du Lévitique et du Deutéronome est bien fondée. Le passage du Lévitique : « Celui qui fait ces choses, vivra par elles », veut dire : celui qui observe matériellement la loi, échappe à la condamnation ; par exemple, celui qui observe le Sabbat ne sera pas lapidé : c'est la formule de la justice légale et cérémoniale. Au contraire, le commandement qui est dans la bouche et dans le cœur, bien qu'il puisse s'appliquer aussi à des préceptes cérémoniels, indique que le cœur est converti, que c'est par l'obéissance du cœur que la loi est observée. Ainsi observée, la loi produit la justice intérieure que saint Paul appelle justice de la foi.

Saint Paul ne prête donc pas à Moïse une pensée contraire à celle qu'exprime le Deutéronome : pour le fond, ils sont d'accord. Mais la forme est étrange et bizarre comme beaucoup d'autres raisonnements de saint Paul. Il prouve par le texte de Moïse qu'il y a deux justices : l'une extérieure, l'autre intérieure ; et il donne ensuite sa propre explication de la justice intérieure en montrant son principe qui est la foi au Christ. Par là il se trouve conduit à supprimer les phrases de Moïse où cette justice est appelée un commandement qu'il faut pratiquer. Malgré ces explications, il reste toujours une difficulté. La manière dont

saint Paul cite l'Ancien Testament est certainement d'une étrange liberté et il est clair qu'il donne un enseignement dogmatique et non un commentaire grammatical du texte.

Qu'il nous soit permis de dire, en passant, qu'il est utile de regarder en face les difficultés de ce genre et que nous aurions tort de nous contenter des solutions données par nos devanciers. Ces solutions peuvent être imparfaites et nous ne devons pas désespérer d'en trouver de meilleures. L'encyclique *Providentissimus Deus* nous dit que tout docteur privé a un vaste champ, où s'avancant en toute sûreté, il peut se distinguer et servir l'Église. Elle ajoute que, tout en tenant compte de l'opinion des interprètes précédents, on ne doit pas penser qu'il soit interdit de pousser plus loin ses recherches. La seule chose que le souverain Pontife défend, c'est de poser des conclusions définitives, contraires à la doctrine de l'inspiration; mais l'étude des questions sous leurs différentes faces, l'étude du sens naturel de l'Ancien Testament tel qu'il résulte de la grammaire, du contexte, des circonstances, du temps et des lieux, l'étude comparative du texte original et des citations, non seulement n'est pas interdite, mais est plus nécessaire que jamais.

Nous ne devons même pas nous croire obligés de trouver la vraie solution ni nous contenter des

solutions que nous croyons avoir trouvées. Si ces solutions nous paraissent imparfaites, nous avons une ressource que le Pape lui-même nous indique, c'est de suspendre notre jugement, *cunctandum a sententia*. Nous nous demandons même si ce dernier parti n'est pas le plus sage en présence du texte cité plus haut.

Après cette digression, revenons à Kuenen. La critique qu'il a faite de la manière selon laquelle les auteurs du Nouveau Testament interprètent l'Ancien, lui paraît suffisante pour déclarer qu'il n'y a pas lieu de s'en tenir à leur interprétation. Nous pouvons lui concéder qu'il a raison en cela, s'il ne s'agit que de l'exégèse grammaticale et de la détermination du sens des phrases. Cette exégèse est distincte de l'exégèse dogmatique et théologique; c'est pour cette dernière seulement que le Nouveau Testament est, aux yeux des chrétiens, une autorité qui doit être respectée.

Mais comme Kuenen a récusé entièrement l'autorité dogmatique de l'Évangile et même celle du Christ, il se trouve ainsi dégagé de la première objection qu'il avait posée.

## II

Toutefois, sa cause n'est pas gagnée pour cela.

Une autre objection, plus redoutable, se dresse devant lui; il le reconnaît lui-même loyalement : c'est celle des Prophéties relatives aux faits évangéliques.

Il ne peut contester qu'il existe un accord apparent très étrange entre le passé et le présent, que la venue d'un personnage surnaturel et transcendant et la conversion des peuples païens au culte du vrai Dieu, n'aient été annoncées par les Prophètes et que certains chapitres de l'Ancien Testament, tels que le LIII d'Isaïe, ne semblent s'appliquer très exactement au récit évangélique. Il est obligé de donner de cet accord une explication conforme à sa théorie. Il n'a pas manqué à cette obligation. C'est la partie la plus intéressante de son ouvrage. Il donne d'abord un exposé de la formation graduelle de l'idée messianique. Il nous montre comment elle a grandi, quelles transformations elle a subies, comment, aux différentes époques, les textes prophétiques ont été diversement interprétés, comment enfin s'est formée l'interprétation qui a prévalu dans l'Eglise chrétienne. Il établit ensuite une théorie historique et philosophique, pour expliquer par leurs causes les faits qu'il a exposés.

Je vais commencer par résumer l'exposé de Kuenen. Le tableau historique que je vais vous tracer est celui que Kuenen lui-même a tracé. Les

opinions rationalistes de l'auteur ont certainement influé sur la manière de présenter les faits. Néanmoins une très grande partie de ses vues sont exactes.

Je n'essaierai pas de relever toutes ses erreurs, je signalerai simplement en passant les plus graves.

Le tableau de Kuenen ne commence qu'au huitième siècle avant l'être chrétienne, au temps des grands Prophètes. On sait que toute l'histoire primitive d'Israël est considérée par l'école rationaliste comme pleine d'erreurs et falsifiée par les écrivains sacrés. Aussi ne sera-t-il pas question des anciennes promesses du Messie, de celles de Jacob, de Balaam, etc.

Le point de départ du messianisme, selon notre auteur, serait la croyance à une promesse de perpétuité de la dynastie de David. Par une promesse spéciale de Jehovah, ses descendants doivent se succéder indéfiniment sur le trône. Mais vers le septième siècle, quand Israël fut attaqué par des nations très puissantes, les Prophètes annoncèrent qu'il serait vaincu et réduit en captivité, que le trône de David périrait, que la ville serait détruite. Et en même temps qu'ils annoncent ce châtiment, ils annoncent la délivrance et le retour de la captivité.

Cette restauration de la nation entraînait la restauration de la monarchie.

De là deux idées : celle du temps messianique ou du bonheur qui suivra la délivrance ; et celle des rois ou du roi qui régnera à cette époque.

Le temps messianique est un temps de gloire, de repos et de félicité pour les Israélites. Les gentils doivent honorer le peuple d'Israël. Suivant certains Prophètes, ils leur seront soumis ; selon d'autres, ils se convertiront au vrai Dieu, et viendront l'adorer à Jérusalem. Ce temps devra durer indéfiniment. Il semble que les Prophètes aient cru que le grand jour du Seigneur, annoncé par Amos et Joël, doit être arrivé auparavant. Selon Isaïe, c'est un temps de paix pour la nature entière : « les bêtes féroces vivront en paix avec les agneaux et les chèvres ». Toutes les images sont accumulées pour décrire la félicité de cet âge d'or de l'avenir.

Kuenen remarque ici que ces prophéties ont été, depuis l'Évangile, interprétées dans un sens spirituel. L'Israël dont elles parlent, est, selon la théologie chrétienne, l'Église ; le bonheur dont il s'agit est la paix de l'âme, et la prospérité indéfinie est le bonheur du Ciel. Mais telle n'était pas la pensée des Prophètes et de leurs contemporains. Leurs regards ne s'élevaient pas si haut ; c'est d'un bonheur terrestre qu'il s'agissait : c'est une prospérité temporelle, sous le sceptre d'un roi vraiment descendant de David dans la ville même de Jérusalem, qui était l'objet de l'attente et des désirs des Israélites.

Voici comment Amos annonce cette restauration. « En ces jours-là, j'ai rétabli le tabernacle de David qui est en ruine ; je le rebâtirai comme autrefois. » Le trône restauré ne doit plus périr. Les promesses faites à David sont absolues. Mais de quoi s'agit-il ? Est-ce simplement de la dynastie ? ou bien est-ce d'un roi unique qui serait immortel ?

Écoutons sur ce point l'oracle de Jérémie, la veille de la captivité de Babylone et de la ruine de la royauté d'Israël : « En ces jours et en ce temps, je ferai croître sur le trône de David une branche de justice. Il exécutera le jugement et la justice, dans le pays. En ces jours, Juda sera sauvé et Jérusalem habitera en sûreté ; et tel sera le nom qui lui sera donné : Jehovah, notre justice. Or ainsi a parlé Jehovah : David ne manquera jamais d'un descendant qui soit assis sur le trône d'Israël. Et jamais les prêtres de la race de Lévi ne manqueront d'un homme pour offrir le sacrifice.

« Voici ce que dit Jehovah : Si vous pouvez briser mon alliance avec le jour et avec la nuit, de sorte qu'il n'y ait pas en chaque saison la succession du jour et de la nuit, alors aussi mon alliance pourra être rompue avec David mon serviteur, de sorte qu'il n'y ait pas un de ses fils qui règne sur son trône, et aussi avec ses prêtres de la race de Lévi, mes ministres.



« Et comme l'armée des cieux ne peut être dénombrée, ainsi je multiplierai la race de David, mon serviteur, et les prêtres de la race de Lévi, mes ministres. »

Ce texte singulier indique, sans doute, sous le nom de branche de justice, un personnage qui restaurera le trône de David; mais il semble indiquer que ce roi aura des successeurs. Ici, Kuenen a beau jeu pour parler de prophéties non accomplies. On sait, en effet, que pour des motifs à nous inconnus, peut-être parce que les prêtres et les scribes ont craint l'influence des mauvais rois, Zorobabel, descendant de David, qui a ramené les premiers captifs, n'a pas été couronné roi et que sa race est tombée dans l'obscurité jusqu'au temps du Christ : de sorte que les chrétiens sont forcés d'interpréter ce texte dans le sens spirituel et de dire que Dieu a fait plus qu'il n'avait promis en donnant aux Israélites un fils de David qui est le fils de Dieu, et en remplaçant le sacerdoce de Lévi par un sacerdoce supérieur. Mais il est évident que les contemporains de Jérémie ont dû entendre ce texte dans le sens de la restauration d'une dynastie. Ici se trouve, nous devons en convenir, une vraie difficulté, une des plus grandes peut-être de l'interprétation des prophéties : elle ne peut être résolue qu'en admettant que le sens spirituel, celui qui considère les événements du peuple d'Israël comme la figure et le type

d'une œuvre divine supérieure, est le vrai sens divin des prophéties messianiques.

Reconnaissons néanmoins que, si l'idée d'une dynastie perpétuelle semble prévaloir dans le texte de Jérémie, Isaïe, de deux siècles plus ancien, penche déjà vers une autre interprétation de la promesse. Lui aussi parle de la branche de Jessé, c'est-à-dire du roi descendant de David; mais ce roi est dépeint avec des caractères si éclatants qu'il dépasse de beaucoup le niveau de l'humanité et devient un personnage transcendant. On connaît les titres glorieux que le Prophète lui donne : « l'Admirable, le Conseiller, Prince de la Paix, le Père des siècles futurs, le Dieu fort ». Il joint, à ces traits l'annonce de la naissance du Messie, du petit enfant qui nous est donné au commencement du temps messianique, et déclare que cet enfant régnera à jamais.

Kuenen fait ici une supposition ingénieuse. Il se demande si la pensée des prophètes n'a pas été que, parmi les maux qui cesseront avec le règne du Messie, serait compris le mal de la mort et qu'ainsi le Messie deviendrait immortel et que ses sujets le seraient comme lui. Si ce n'est pas là la pensée d'Isaïe, c'est au moins une interprétation de sa pensée qui a prévalu plus tard. Nous voyons, dans l'Évangile, que les Juifs croyaient que le Messie devait durer éternellement et que, par l'effet de

cette croyance, ils étaient scandalisés de l'annonce de la Passion du Christ. Cette idée de restauration du trône de David par un roi immortel se trouve encore dans les paroles de l'ange Gabriel annonçant à la sainte Vierge qu'elle sera mère du Messie. C'était comme une définition du Messie selon la croyance du temps. « Il sera grand, il rétablira le trône de David, son père, et régnera éternellement sur la maison de Jacob. »

Telle est la première forme précise de la conception messianique : un roi descendant de David, un règne éternel, heureux, pacifique ; le peuple d'Israël habitant sa patrie et vivant auprès du temple de Sion. Ainsi considérée, l'origine de l'idée messianique pourrait, selon Kuenen, s'expliquer naturellement : elle résulterait du patriotisme juif et de la croyance à la protection de Jehovah sur Israël et à la toute-puissance de Jehovah ; c'est le désir qui devient un espoir. En outre Kuenen nous dit, sans que nous puissions le contredire, que le Messie ainsi attendu, est bien différent du Messie historique.

Mais il existe un second type de Messie, différent du premier : c'est le *serviteur de Jehovah* dont parle Isaïe. C'est dans la seconde partie du livre d'Isaïe, dans les derniers chapitres que beaucoup d'exégètes modernes considèrent comme étant l'œuvre d'un continuateur vivant pendant la cap-

tivité de Babylone, que se trouvent les textes relatifs au serviteur de Jehovah. Ce personnage n'est point désigné comme descendant de David. On ne le donne pas comme investi de la puissance royale : c'est un prophète, un prédicateur de la vérité ; c'est un martyr, un homme qui est livré à la souffrance et à la mort pour les péchés du peuple.

Qu'est-ce que ce personnage ?

Suivant Kuenen, il s'agit du peuple d'Israël personnifié. Le terme de serviteur de Jehovah est un terme collectif : il ne désigne pas un individu ; mais le peuple d'Israël ou plutôt la partie supérieure, l'élite du peuple d'Israël. C'est l'explication donnée jadis par des rabbins pour écarter l'argument tiré du chapitre LIII. Mais nous devons convenir que Kuenen présente cet argument avec une grande habileté. Il remarque en effet que, dans plusieurs passages de cette longue prophétie, le titre de serviteur de Jehovah est donné à Israël et à Jacob ; d'où il résulte que, si on suppose que la pensée de l'auteur est continue, partout où l'on rencontrera ce terme, le serviteur de Jehovah, on pourra lui substituer Jacob ou Israël. Seulement il y a des passages qui ne peuvent s'expliquer ainsi et dans lesquels le serviteur de Jehovah est distingué expressément du peuple d'Israël. Tel est le passage où Jehovah dit à son serviteur : « C'est peu que tu sois chargé de convertir les restes

d'Israël, je t'ai donné comme lumière aux nations. » Évidemment ce n'est pas Israël qui est chargé de convertir ses propres restes.

Kuenen se tire de la difficulté en disant que ce n'est pas tout le peuple qui est désigné par le terme de serviteur, mais l'élite du peuple. Nous remarquerons ici que cette substitution de l'élite à toute la nation est une supposition arbitraire, qui n'atteint pas son but et ne lève pas l'ambiguïté. Elle n'empêche pas que le même terme ne soit tantôt appliqué à Israël, tantôt mis en opposition avec Israël. Le terme est donc pris dans deux sens. N'est-il pas dès lors plus simple d'admettre qu'il faut considérer la prophétie comme énigmatique et volontairement ambiguë et de penser que le Prophète parle tantôt du peuple, tantôt d'un personnage individuel, l'un étant la figure de l'autre. Quoi qu'il en soit, Kuenen se pose la question de savoir si ce personnage est le même que le roi, fils de David, dont nous avons parlé. Il répond négativement. Les caractères de ces deux personnages sont opposés et inconciliables.

Si ce que Kuenen cherche à savoir, c'est quelle a été sur ce point la pensée des contemporains du prophète, il a raison. Avant l'Évangile, les Juifs n'ont presque jamais appliqué au Messie ces textes d'Isaïe, surtout le chapitre LIII qui prédit la Passion. Quant à ce qu'a prévu le prophète

lui-même, c'est un fait psychologique individuel, sur lequel nous n'avons aucun renseignement. Kuenen admet néanmoins que la pensée du prophète était semblable à celle de ses contemporains.

Au texte d'Isaïe, on peut joindre un certain nombre de psaumes considérés comme prophéties de la Passion, où il est parlé d'un personnage calomnié, outragé et condamné. Ces passages paraissent devoir être interprétés comme les précédents. Ceux qui croient, comme Kuenen, qu'il s'agit dans ces textes d'un personnage collectif, supposent que ce sont les souffrances du peuple réduit en captivité qui ont été ainsi dépeintes par le Prophète et le Psalmiste. Nous devons dire encore ici que le texte d'Isaïe ne se prête à cette interprétation collective qu'à la condition d'être plus ou moins violenté ; c'est ce qu'ont prouvé depuis longtemps les exégètes chrétiens.

Nous pouvons maintenant franchir le temps de la captivité et chercher quelle transformation ont subie les idées après le retour du peuple en Palestine.

Selon le texte des Prophéties, la délivrance, la restauration du trône et le temps messianique semblaient devoir être simultanés. L'attente des Israélites fut trompée. La délivrance eut lieu, les exilés purent rentrer à Jérusalem ; mais le temps messianique ne commença pas. Au lieu de cette ère de bonheur, ce furent des temps pénibles, des

temps d'angoisse, comme les a appelés Daniel. Puis, le trône ne fut pas rétabli. Ce fut un descendant de David, Zorobabel, qui ramena les Israélites; mais il ne fut pas couronné roi.

Pourquoi cela? L'histoire ne nous le dit pas.

Serait-ce que les prêtres, si puissants à cette époque, ont craint l'ambition des rois et ont voulu empêcher l'influence des mauvais rois? Serait-ce que l'on savait que la restauration du trône devait être faite par le Messie, par ce roi sublime et transcendant décrit par Isaïe, et que Zorobabel ne présentait pas les caractères du Messie? Quoi qu'il en soit, la restauration du trône, l'avènement du Messie et le bonheur des temps messianiques furent repoussés dans l'avenir et dans un avenir assez éloigné. Le peuple se consolait en lisant les prophéties. Aux anciennes prédictions, s'en joignirent de nouvelles. Une brillante vision de Daniel représente un personnage appelé le Fils de l'homme, montant devant le trône de l'Ancien des jours et auquel est donné le pouvoir sur toutes les nations de la terre et un empire éternel. Dans l'explication de la vision, il est dit que le pouvoir sera donné au peuple des saints du Très-Haut; et de ces paroles prises à la lettre, Kuenen conclut que le fils de l'homme est un être collectif, qu'il n'est que la personnification du peuple d'Israël. Il faut avouer cependant que ce serait une

étrange personnification et que la vision semble indiquer quelque chose de plus que ce que dit l'explication.

Ce personnage mystérieux fut comme un troisième type du Messie. Il y avait le Messie roi, le Messie souffrant ; maintenant il s'y joint un Messie transcendant et céleste.

Pendant les quatre cents ans qui suivirent, il se produisit une transformation dans les idées relatives au Messie et aux temps messianiques. Ces idées se modifièrent dans un sens spiritualiste. Dans les écrits des Prophètes, il est principalement question des destinées du peuple. C'est le peuple qui pèche, qui est châtié, qui se repent, à qui Dieu pardonne en lui rendant la prospérité. Les menaces et les promesses des Prophètes sont de l'ordre temporel. La délivrance, la rédemption, le salut consistent à échapper à la servitude ou à la captivité, à ne plus être sous le joug de l'ennemi. Est-ce à dire que la croyance à la vie future n'existât pas alors et qu'au lieu de l'immortalité personnelle des individus, les promesses divines ne regardassent que la perpétuité de la nation ? Avec toute l'école rationaliste, Kuenen admet qu'avant la captivité de Babylone, les Israélites ne croyaient pas à la survivance de l'âme. Et cette opinion paraît très mal fondée ; mais ce qui est certain, c'est que, si les Prophètes croyaient à la



vie future, ils en parlent peu, que ce qu'ils mettent en évidence, ce qui paraît au premier rang dans leurs écrits, ce sont les récompenses et les châtiments temporels pour les crimes ou les vertus du peuple, et que, lorsqu'ils parlent de la miséricorde divine, du pardon et de rédemption, c'est d'une délivrance temporelle qu'il s'agit principalement.

Sur ce point les idées, ou si l'on veut, les croyances, changèrent après la captivité. L'idée de la vie future et de la résurrection après la mort occupa davantage les âmes. L'idée de la délivrance des ennemis terrestres se transforma en l'idée du salut proprement dit. Le pardon des péchés avait été, depuis les plus anciens temps, l'objet des désirs des Prophètes ; ce pardon désormais est attendu et désiré, moins en vue d'éviter les châtiments temporels que par la crainte d'être à jamais exclu de l'assemblée des Saints. Les péchés de l'individu, le sort et la destinée de chacun passent au premier rang dans la pensée de beaucoup de fidèles, de ceux dont l'âme était le plus élevée.

Cette transformation s'accomplit sans rupture ; le temps messianique représente un bonheur terrestre sans fin pour la nation. Ce bonheur peut appartenir aux individus aussi bien qu'au peuple. Par suite de ces idées, les vrais Israélites, les vrais Saints, héritiers des promesses, ne sont pas tous

ceux qui naissent d'Abraham et de Jacob, mais ceux qui restent dignes de cette origine. Les individus, par l'idée de l'immortalité personnelle, acquièrent une importance plus grande et le peuple lui-même se partage en saints et en rebelles. Le côté moral se développe à côté des espérances politiques d'Israël.

Par là même aussi, les prophéties relatives aux peuples étrangers se transforment. Ce ne sont pas seulement les peuples qui seront soumis comme nation à la nation sainte, ce seront les individus qui entreront plus tard dans l'assemblée des Saints. Cette spiritualisation des promesses ne va pas cependant jusqu'à supprimer les privilèges d'Israël comme nation. Le côté politique des espérances ne disparaît pas. Nous en trouvons la preuve jusque dans le cantique de Zacharie, où il est parlé du peuple délivré de ses ennemis et habitant en paix sous un roi pacifique.

Sous l'effet des mêmes causes, la notion du Messie s'agrandissait. Il devenait le sauveur des âmes en même temps que le roi temporel. Facilement l'idée du Messie roi s'est unie à celle du Messie transcendant de Daniel. Le roi d'Israël, glorieux et immortel, ressemble au Fils de l'homme de la vision de Daniel. Une autre idée prophétique a subi une transformation analogue. Les anciens Prophètes parlaient d'un jour terrible de vengeance et de jus-

tice de Jehovah. C'étaient les peuples qui devaient être ainsi jugés et châtiés. Une fois l'idée de l'immortalité personnelle développée dans les âmes, le jour de Jehovah est devenu le jugement des vivants et des morts et le Messie a été considéré comme le juge suprême. Nous avons dit que le type du Messie souffrant, du serviteur de Jehovah n'avait pas, en général, été confondu avec celui du Messie roi. Les caractères de ces personnages semblent inconciliables. C'est ce qui paraît même dans l'Évangile ; ceux qui reconnaissaient Jésus pour le Messie, ne voulaient pas croire à ses souffrances. Il dut néanmoins se faire déjà un certain rapprochement entre ces types.

C'est à la fin de cette évolution progressive des idées régnantes en Israël que parut le vraie Messie, Jésus de Nazareth. La question qui se posa d'abord était de savoir s'il possédait les qualités du Messie roi. Ceux qui le croyaient, le saluaient sous le nom de fils de David. Lui-même prit le titre de Fils de l'homme, en s'attribuant le rôle sublime de ce personnage en Daniel. Quant au rôle du Messie souffrant, ce ne fut qu'après la résurrection que les Apôtres le comprirent. Les Apôtres, ayant sous les yeux la vie et la mort du Sauveur, en retrouvèrent les traits dans les Prophètes ; chacun des trois types se trouvant réalisé : le premier d'une façon spirituelle par la royauté du Christ sur les âmes,

le second d'une façon littérale par sa Passion, et le troisième, celui de Fils de l'homme, par l'affirmation même du Christ qui prit ce nom et déclara qu'il paraîtra au dernier jour sur les nuées, d'une manière conforme à la vision de Daniel.

L'ascension du Christ produisit un nouveau changement dans l'interprétation des Prophéties. Le règne messianique terrestre disparut pour être remplacé par le règne du Christ gouvernant son Église du haut du ciel; les textes prophétiques furent ainsi interprétés dans un nouveau sens par une sorte de transposition de ton. En même temps, les deux avènements du Christ, jusque-là confondus, rêvent de se séparer l'un de l'autre et l'on attendit le retour du Christ sur les nues pour juger les vivants et les morts. Une partie cependant de l'ancienne interprétation subsistait encore. Israël restait le centre de la nouvelle Église et l'on croyait que la destruction annoncée du temple et de la ville de Jérusalem coïnciderait avec la fin du monde. La catastrophe de l'an 70 détruisit ce dernier reste de l'interprétation terrestre et temporelle des Prophètes. Les promesses relatives au temps messianique furent transférées à l'Église chrétienne qui devint le vrai peuple de Dieu.

Ainsi, à la suite d'une longue évolution de la pensée, s'est produite l'interprétation chrétienne

des Prophéties : un sens nouveau fut substitué à celui qui avait été admis jusque-là.

Tel est l'exposé historique que Kuenen nous donne de la formation de l'idée messianique et de l'interprétation variable et progressive des textes prophétiques. Malgré les erreurs que ce récit contient, l'idée générale nous en paraît exacte. C'est une vue originale, qui permet de relier les uns aux autres des textes qui sans cela ne forment qu'un amas incohérent : c'est une manière d'étudier l'Écriture Sainte et l'histoire qui devrait être imitée à notre avis par les exégètes catholiques ; elle fournirait d'utiles arguments à l'apologétique. C'est ce que nous allons constater en examinant les conséquences qui ont été et qui peuvent être tirées de ce récit.

Après avoir ainsi exposé le développement des idées relatives au Messie, voici comment notre auteur raisonne<sup>1</sup>.

Il n'y a point eu, dit-il, d'accomplissement des prophéties messianiques.

Les prophéties relatives au Messie, fils de David, et au temps messianique, dans leur vrai et primitif sens, ne s'appliquent qu'au royaume temporel d'Israël et à la nation juive. Cette nation devait conserver la prééminence, rester le vrai peuple de

1. Cette dernière partie a été publiée pour la première fois, après la mort de l'auteur, dans la revue citée plus haut.

Dieu. Les autres peuples ne devaient être unis à Dieu que par son intermédiaire. Le Messie devait régner sur la terre entière ; son royaume devait être un royaume temporel. Tout cela n'est pas arrivé et ne peut arriver dans l'avenir, puisque, depuis la ruine de Jérusalem, la race royale, la race sacerdotale, la ville sainte et le temple saint ont disparu. Donc cet échec complet des espérances juives est la preuve qu'il n'y a pas eu de vraies prophéties surnaturelles.

La même conséquence est tirée du troisième type de la vision de Daniel. C'était aux Saints du Très-Haut que l'empire du monde devait appartenir. Or, pour Daniel, ces Saints étaient les Israélites. La destruction de Jérusalem et la dispersion des juifs sont un démenti donné à cette prophétie. Quant au chapitre d'Isaïe sur la Passion et aux promesses messianiques, ce ne sont point des prophéties ; ce sont des peintures de la souffrance du peuple fidèle : c'est à tort que les chrétiens ont appliqué ces textes à Jésus. Ainsi reparaît le grand dilemme : Pas de prédictions surnaturelles, puisque les prophéties sont démenties. Donc les prophéties et leur accomplissement apparent doivent être expliqués naturellement.

## III

Notre première réponse ici, c'est que Kuenen part d'une fausse notion de la prophétie.

Il suppose que les textes prophétiques n'ont qu'un seul sens, que ce sens doit être clair, qu'il doit être celui que les prophètes et leurs contemporains ont compris. Il n'admet d'accomplissement de prophétie que quand les événements sont conformes au sens ainsi fixé. Tout autre est la vraie notion de la prophétie. C'est une parole de Dieu, adressée aux générations futures et qui ne doit être comprise qu'après l'événement : c'est une énigme dont l'événement doit donner la clef. Organe de cette parole, le prophète la comprend-il lui-même ? A-t-il une vision claire de ce qu'il prédit ? Nous l'ignorons. Ce qui se passe en lui sous l'impression de la lumière divine est un mystère. Nous ne savons que ce qu'il dit et nous ne pouvons fixer le sens de ses paroles, qu'en cherchant ce que ses contemporains ont dû comprendre, ce que lui-même aurait compris si, au lieu de lui être infusées d'en haut, ses pensées lui étaient venues spontanément ou lui avaient été communiquées par d'autres hommes. Mais ce sens est-il celui que Dieu a voulu ? Si Dieu a voulu que

la prophétie ne fût intelligible qu'après l'événement, le sens compris par les contemporains n'est qu'un sens apparent, un sens inexact, un sens dont Dieu a permis l'apparition dans les esprits, mais dont il n'a pas affirmé la vérité. Le vrai sens divin, c'est celui que l'événement révèle et que les contemporains de l'événement peuvent saisir. La prophétie est une vision lointaine ; l'événement est vu, au travers des nuages, mêlé à d'autres événements intermédiaires ou plus éloignés. Il faut en approcher pour que ses traits propres se dégagent. Quelquefois le même événement paraît sous des aspects successifs, différents ; c'est de près que l'on voit comment ils s'accordent. Le sens chrétien est le vrai sens des prophéties. Le non-accomplissement du sens judaïque ne prouve nullement que la prophétie ne vient que de Dieu. Kuenen a une prétention vraiment étrange, celle de fixer, lui, rationaliste, la notion de la prophétie et de déterminer les conditions de l'accomplissement ou du non-accomplissement des prédictions des prophètes. Cela ne lui appartient pas. C'est à ceux qui croient à une action surnaturelle de Dieu qu'il appartient de définir en quoi consiste cette action, quelles en sont les limites, quelle en est la mesure, comment elle peut être constatée. Donc sa thèse négative est mal établie. En se servant de la notion exacte de la prophétie, il reste possible et permis de main-



tenir l'idée de vraies prophéties surnaturelles, contenues dans l'Ancien Testament.

Non seulement cela est possible et permis, mais cela est nécessaire. C'est ce que nous allons constater en discutant la théorie rationaliste de Kuenen, appliquée aux prophéties messianiques.

#### IV

Comme on peut s'y attendre, c'est à la théorie du progrès nécessaire et fatal, enseignée par Jouffroy et Hegel, que Kuenen a recours, pour rendre compte des phénomènes de la prophétie en Israël et de ses rapports avec le christianisme. Muir qui, dans sa préface, résume avec une grande clarté la pensée de Kuenen, a donné un nom à cette application de la doctrine du progrès : il l'appelle théorie organique et historico-critique ; ce nom représente clairement la pensée de Kuenen.

Cette évolution des idées, que nous venons de raconter, est, suivant lui, semblable à un développement organique : c'est un germe qui va croissant et s'épanouit. La transformation du judaïsme au christianisme, quelque longue qu'elle paraisse, n'est point un obstacle à cette idée de progrès

continu. Le christianisme est, en effet, selon Kuenen, le fruit naturel, le terme logique du vrai judaïsme, du judaïsme des prophètes. Le Christ est le dernier et le plus grand des prophètes; il reprend et achève l'œuvre des prophètes. Ce qu'il rejette, c'est la partie inférieure du judaïsme, c'est le judaïsme légal : c'est la lettre qui périt et c'est l'esprit qui prend le dessus. Pour revenir à la comparaison de l'organisme, c'est le fruit savoureux qui sort de la sèche écorce, c'est l'écorce qui tombe et laisse le germe grandir.

Kuenen expose avec certains détails cette théorie. Cela ne lui est pas difficile et il n'a pas eu besoin d'inventer ces développements. Il les a trouvés tout faits d'avance dans une doctrine qui a avec celle qu'il expose une analogie partielle très grande. Ce qu'il dit ressemble à s'y méprendre à ce qu'enseigne saint Paul. Kuenen le reconnaît et cite souvent le grand apôtre. Qu'est-ce, en effet, qu'un développement organique? C'est, selon la belle définition de Claude Bernard, un développement qui se fait suivant une idée directrice; c'est, en d'autres termes, un progrès qui tend vers un but défini et prévu, le germe vers la plante, la plante vers la fleur, la fleur vers le fruit. Croissance et reproduction, c'est-à-dire le présent dirigé et gouverné par l'avenir : telle est la loi du monde organique. Aussi est-ce dans le monde organique que se rencontrent

ces exemples si frappants de finalité qui servent aux philosophes à trouver que le monde a été organisé par une cause intelligente.

Maintenant, qu'est-ce que le judaïsme, selon saint Paul? C'est un progrès continu qui s'accomplit suivant une idée directrice, l'idée du Christ, qui tend vers un but défini qui est le Christ, sa mort et sa résurrection. *Finis legis Christus, ad justitiam omni credenti*. Qu'est-ce que la loi juive, suivant saint Paul? C'est un pédagogue que l'on renvoie quand l'enfant est adulte; c'est une forme passagère qui doit disparaître : c'est vraiment l'écorce qui pourrit pour que la semence puisse germer.

L'analogie est donc très grande entre la théorie de Kuenen et la doctrine de saint Paul. La ressemblance est même complète quant à l'exposé historique des faits. Le passage du judaïsme au christianisme et le rôle provisoire de la loi cérémonielle sont identiques dans les écrits de l'apôtre et dans ceux du professeur de Leyde. Ne nous y trompons pas cependant et n'allons pas jusqu'à croire identiques des doctrines très différentes. Non seulement leur but est opposé, non seulement l'on se sert de cette explication pour prouver l'action surnaturelle de Dieu et la divinité du christianisme, et de l'autre pour supprimer toute intervention spéciale de Dieu et anéantir les preuves de la vérité de l'Évangile; mais, comme nous le montrerons plus loin, le rap-

port que Kuenen suppose entre le germe et la plante, entre l'idée directrice et la croissance de l'être, est tout autre que celui qui est soutenu dans la pensée de saint Paul et manifesté dans ses écrits.

Nous constaterons cette différence plus tard. Pour le moment, essayons de discuter la théorie même de Kuenen et l'application qu'il en fait aux prophéties.

En disant que le développement successif de la pensée religieuse est un développement organique, Kuenen entend un développement purement naturel qui s'accomplit suivant les lois nécessaires à l'histoire. Et voici comment il croit pouvoir démontrer cette assertion.

Je cite ses paroles textuelles : « Le phénomène qui se présente à nous, lorsque nous comparons le Nouveau Testament avec l'Ancien, est très facilement explicable et évidemment naturel. Il ne devrait pas nous surprendre s'il était isolé, mais tel n'est pas le cas. Il est répété partout lorsqu'une forme de religion plus élevée, ou plus généralement une forme différente, se développe et naît d'une forme existante. La nouvelle forme, au début du moins, s'attache ordinairement à la tradition et aux écrits reconnus comme sacrés et essaie de prouver son identité avec ces écrits; mais en réalité cette identité n'existe plus, ou du moins n'existe plus pleine-

ment; et alors on doit trouver dans la littérature sacrée ou bien en faire sortir, par voie de développement, quelque chose que cette littérature ne contient pas ou qu'elle contient partiellement et seulement en germe. L'exégèse allégorique, en prenant ce terme dans le sens le plus large, comme indiquant toute méthode d'interprétation libre de l'Écriture, l'exégèse allégorique est la compagne inséparable du progrès et de la clarification des notions religieuses. » Comme exemple unique à l'appui, il cite les interprétations allégoriques des prophètes faites par Philon. Il convient qu'il y a une grande différence entre les allégories de Philon et l'interprétation spirituelle des prophéties de l'Ancien Testament; mais cette différence, qui provient de ce que l'école de Philon était composée de Grecs et le corps apostolique d'Israélites, ne détruit pas l'analogie.

Faisons sur cette théorie une première remarque.

L'exemple unique que Kuenen apporte est sans valeur. Il n'y a que des analogies fort éloignées entre les allégories de Philon et l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament. Les allégories grecques sont factices et arbitraires. Philon n'a fondé aucune religion; il a fondé à peine une école. Seulement, si Kuenen a choisi cet exemple, c'est qu'il n'a pu en choisir d'autres. Cela paraît sin-

gulier en présence de l'assurance avec laquelle il affirme que ce passage d'une religion à l'autre est habituel; mais cela est certain pour quiconque a étudié sincèrement l'histoire des religions. Ce passage d'une religion à une religion supérieure, accompli comme celui du judaïsme au christianisme sous la forme d'un progrès organique, c'est-à-dire qui suit une idée directrice et qui tend vers un but fixe, ne se rencontre nulle part. Il y a, sans doute, des religions qui, pendant un certain temps, se purifient et ensuite se corrompent; il y en a qui naissent et qui périssent. Mais une religion qui, pendant huit ou dix siècles, est organisée de manière à en préparer une autre, qui est, par rapport à l'autre, ce qu'est le germe à l'arbre adulte ou à son fruit, où la trouvera-t-on?

Ce n'est pas dans le polythéisme gréco-romain, qui, après avoir été spiritualisé en partie par la philosophie de Platon, a fini par le grossier culte du soleil, forme bâtarde du monothéisme greffée sur le sabéisme de peuples barbares.

Ce n'est pas dans l'Inde. Le bouddhisme, malgré ses rapports fonciers avec le brahmanisme, malgré les notions de la métempsycose et la métaphysique panthéiste qui leur sont communes, ne prétend pas procéder de la religion précédente par purification allégorique des idées. La littérature bouddhique ne prétend pas être un commentaire allégorique du

Véda ; elle prétend être un commencement absolu : elle paraît ignorer ce qui la précède. Les bouddhistes ont sans doute leurs prophètes, leurs Boudhas antérieurs à Çakia-Mouni ; mais ce sont des prophètes de leur invention, qui ne se rattachent pas aux prophètes historiques d'une autre religion. Au sens du brahmanisme, il en a été autrement. C'est par la voie de commentaires successifs des livres sacrés que se sont produits les changements d'idées religieuses. Mais quels ont été ces changements ? Sont-ce des purifications, des transformations des notions précédentes les rendant plus élevées et plus spirituelles ? Hélas ! que l'on regarde le culte actuel de l'Inde, les grossières idées du Sivaïsme et du Vichnouisme, leurs rites obscènes et féroces : on verra bien qu'il s'agit non de progrès, mais de décadence. Les différents commentaires successifs du Véda se succèdent-ils en marchant vers une idée unique, comme les notions des Israélites tendent vers le Christ ? Qui ne sait, au contraire, que l'incohérence des idées, la division, l'émiettement, si j'ose ainsi parler, des sectes, sont le spectacle que présente l'Inde moderne ?

Serait-ce la transition du catholicisme au protestantisme, au seizième siècle, qui pourrait être comparée au passage du judaïsme au christianisme ? Les premiers réformateurs ne l'ont pas cru : ils prétendaient, non marcher dans le sens du pro-

grès, mais revenir au passé. Kuenen lui-même n'a pas osé faire cette assimilation. Probablement, il considérerait la réforme de Luther, non comme un progrès, mais comme le terme de ce progrès et la négation même du surnaturel : il a jugé la différence trop grande pour qu'il fût loyal de citer cet exemple. En outre, c'est bien plutôt par un retour plus ou moins bien fondé au sens littéral que par une exégèse allégorique, que le protestantisme se distingue.

C'est donc une prétendue loi générale d'histoire des religions, celle de la transformation d'une religion en une religion supérieure, par voie d'allégorie, qui repose sur un seul exemple et contre laquelle toute l'histoire proteste, sauf dans le seul cas dont il s'agit. Singulière manière de procéder pour établir une loi.

Mais nous pouvons aller plus loin encore. Ce que l'histoire démontre est vraisemblable d'une vraisemblance qui touche à la certitude. Il n'est pas vrai, en effet, qu'il y ait dans l'humanité un principe de progrès nécessaire. L'homme a des instincts élevés ; il a aussi des instincts bas, et ceux-ci prédominent. Il est capable de progrès, mais il est aussi capable de décadence. L'évolution des idées s'accomplit par une lutte entre les tendances spiritualistes et les tendances matérialistes. Cette lutte s'accomplit elle-même sous l'action de circonstances



variables. Les accidents y jouent un grand rôle. Les grands hommes, les grands penseurs, les hommes d'action, les individualités puissantes qui naissent inopinément et dont rien ne peut faire prévoir l'apparition, ont une immense influence sur le cours général des idées et des faits. Voyez ce que Mahomet a fait d'une part pour améliorer l'état religieux des Barbares, et, d'autre part, pour arrêter tout progrès religieux chez ses sectateurs et les fixer dans un état inférieur de religion et de civilisation. Au treizième siècle, saint François et saint Dominique ont arrêté la décadence du catholicisme qui semblait commencer. Des réformateurs pareils ont manqué au quinzième siècle, et le grand déchirement du seizième s'est produit. Il y a aussi l'action des institutions, les rapports de la politique avec la religion, qui soumettent ces vicissitudes de la pensée aux vicissitudes de l'état social ; les révolutions, les victoires et les défaites, les conquêtes et les affranchissements influent sur le mouvement des idées et des croyances. Et ces faits eux-mêmes, de quelles circonstances accidentelles et minimales ne dépendent-ils pas ? Un rayon de soleil, un brouillard peuvent faire passer l'empire d'une nation à une autre, d'une race à une autre et donner ainsi à la pensée et à la croyance une impulsion nouvelle.

Il y a donc des instincts opposés en lutte sous l'action de circonstances accidentelles et variables.

Où trouver, dans cet ensemble de causes, la raison suffisante d'un progrès qui dure huit siècles, qui traverse de nombreuses vicissitudes, la captivité, le retour, la servitude sous Antiochus, l'indépendance sous les Machabées; d'un progrès auquel travaillent d'une manière continue des hommes qui ne se connaissent pas, et qui aboutit au temps de l'Évangile à une poussée si puissante vers l'idéal. N'est-il pas évident que ce développement quasi organique qui, en fait, est unique dans l'histoire, est nécessairement unique, qu'il est transcendant, qu'il exige une cause supérieure, qu'il est surnaturel? La vraie philosophie de l'histoire confirme ce que nous ont montré les faits. C'est donc à tort que Kuenen a recours à l'histoire des religions; cette histoire se prononce contre lui.

Mais ce n'est pas tout. Non seulement l'histoire des religions se prononce contre l'idée que le développement du judaïsme et la transformation du christianisme seraient un fait naturel, mais elle oblige à modifier la théorie organique elle-même : elle oblige à admettre, entre le passé israélite et le présent chrétien, un rapport tout différent de celui qui existe entre le germe et le fruit, entre la plante jeune et la plante adulte. C'est ici que se trouve la différence essentielle que nous avons annoncée, entre la théorie de Kuenen et celle de saint Paul; c'est ici que ces deux théories très ana-

logues, partiellement identiques en ce qu'elles considèrent toutes deux le judaïsme comme tendant vers l'Évangile, comme ayant l'Évangile pour terme logique, se séparent complètement l'une de l'autre.

Voici en quoi consiste la différence.

Selon Kuenen, le judaïsme tend vers le christianisme ; mais, en même temps, il produit le christianisme : il y a entre la religion préparatoire et la religion définitive le rapport qui existe entre le germe et la plante. Selon saint Paul, le judaïsme tend vers le christianisme : il le prépare, il marche vers le Christ, mais il ne produit pas le christianisme. Le christianisme tient au judaïsme, mais il est original. Il y a dans le christianisme l'élément juif ; il y a l'élément supérieur, la doctrine du Christ. Aussi le rapport n'est pas celui du germe à la plante, ce serait plutôt celui de la plante sauvage à la plante greffée : il y a une greffe entée dans le judaïsme. Ce n'est pas dans ce sens, il est vrai ; c'est dans un sens différent que saint Paul emploie cette comparaison : il l'applique aux Gentils greffés sur le tronc juif. Mais nous pouvons nous en servir pour expliquer notre pensée.

La différence est donc celle-ci :

Le judaïsme qui, d'un commun aveu (ici Kuenen et saint Paul sont d'accord), tend vers le christianisme comme terme, produit-il lui-même son terme,

ou bien ce terme supérieur lui vient-il d'ailleurs et d'au-dessus de lui? Ici l'histoire des religions donne raison à saint Paul. Jamais on n'admettra que le christianisme soit une secte juive, un simple développement du judaïsme : il est la continuation du judaïsme, mais il est autre chose. Le Christ est, si l'on veut, le dernier et le plus grand des prophètes; mais il est plus qu'un prophète : il est le maître de l'humanité. Son génie dépasse la limite du génie d'une nation quelconque. Cela est si évident que l'on a souvent cherché à expliquer l'idée chrétienne par une fusion entre le judaïsme et l'hellénisme; mais cela n'est pas vrai historiquement parlant. Le caractère propre du christianisme est original; la doctrine du Christ, en tant qu'elle s'élève au-dessus de celle des prophètes, ne provient pas du dehors. La Grèce ne lui a fourni qu'une forme extérieure et un langage. Il n'entre pas dans le cadre de ce travail de développer cette assertion; mais elle sera acceptée, je crois, par tous ceux qui ont étudié impartialement les origines chrétiennes. Renan lui-même ne fait du christianisme ni une secte juive, ni un mélange de judaïsme et d'hellénisme. Il reconnaît l'originalité puissante et unique, la transcendance du Christ, seul et véritable auteur de la religion qui porte son nom.

## V

Jusqu'ici nous avons apprécié, dans son ensemble et d'une manière générale, la théorie de Kuenen : nous avons constaté qu'elle est démentie par l'histoire des religions. Il nous reste à voir comment cette théorie s'applique aux prophéties, comment elle sert à expliquer l'accord apparent entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

Ici nous devons prendre acte d'abord de l'analogie partielle entre la théorie de Kuenen et celle de saint Paul et en tirer la conséquence.

En disant que le judaïsme tend vers le christianisme par développement organique, en admettant que la transformation d'une des religions en l'autre, par voie d'interprétation de plus en plus spiritualiste des textes antiques, est analogue à la croissance d'une plante, Kuenen reconnaît que la relation qui existe entre les prédictions des prophètes et les événements évangéliques n'est pas accidentelle. Ce n'est pas par hasard que les textes se sont trouvés tels, que les Apôtres ont pu les considérer comme des prophéties relatives à Jésus, à sa vie, à son œuvre. Bien que Kuenen nie que ce soient des prédictions proprement dites, bien qu'il déclare que les apôtres ont donné aux pro-

phéties un sens nouveau différent de la pensée des prophètes, il convient que cette nouvelle interprétation n'est pas arbitraire, qu'elle est conforme à la loi évolutive des idées. Il fait même une distinction très précise entre certaines interprétations de l'Ancien Testament qu'il déclare factices et arbitraires, telles que l'application à la fuite en Égypte du texte d'Osée : « J'ai rappelé mon fils d'Égypte », et d'autres qui sont solides et sérieuses, qui font partie du développement naturel et du progrès réel de la pensée hébraïque. Il reconnaît que plusieurs types contenus dans l'Ancien Testament, le Roi, fils de David, le Serviteur de Jéhovah, le Prophète attendu, convergent vers le Christ, que ces types ont une véritable adaptation, une sorte de tendance vers la notion du Christ. Il reconnaît qu'on peut, en groupant les textes de l'Ancien Testament, en donnant à quelques-uns d'entre eux, suivant une règle uniforme, un sens spirituel, tracer une sorte de portrait du Christ et une description de sa vie et de ses œuvres.

C'est bien, en effet, ce que veulent dire ces mots, théorie organique ou théorie du développement. Les pensées et les croyances, les images qui, par développement, ont pu s'adapter au Christ, étaient auparavant développables dans ce sens. Avant d'être adaptés à représenter le Christ, ces textes étaient adaptables à ce rôle d'images de l'avenir.

Dire cela, c'est exclure absolument le hasard comme raison de l'accord entre les prophéties et les événements; qui dit développement organique, déclare qu'il ne s'agit pas d'un accord accidentel. C'est dans le monde minéral que les formes se produisent par accident; dans le monde organique elles se produisent par l'idée directrice. La vie et l'œuvre du Christ sont contenues dans les écrits des prophètes : les Apôtres les ont dégagées par interprétation, ils ne les y ont pas placées arbitrairement. Dès lors, comment expliquer arbitrairement cet accord? Comment expliquer que d'avance des textes si nombreux se soient trouvés adaptés à un événement futur, que des types distincts et qui semblaient inconciliables se soient trouvés aptes à converger vers un type unique encore inconnu quand les premiers ont été créés? Le hasard étant écarté, il n'y a qu'une seule manière d'expliquer naturellement un tel accord : c'est de supposer que la pensée des prophètes a produit elle-même les événements auxquels elle s'adapte.

En soi, et d'une manière générale, l'idée d'un tel rapport n'aurait rien de déraisonnable. La pensée est une puissance. La pensée tend à se réaliser dans les faits : les idées sont des forces, selon la théorie de M. Fouillée, qui règne dans les philosophies d'aujourd'hui. Supposons un vif mou-

vement d'opinion traduit par des discours et des écrits et demandant certaines réformes sociales, certains changements dans les institutions d'un pays. Il est naturel, il est vraisemblable qu'au bout d'un certain temps, ces réformes s'accompliront, qu'il se trouvera des hommes qui chercheront à réaliser l'idée. Si le mouvement tend à établir une monarchie, il se trouvera quelqu'un qui en profitera pour se faire nommer roi. On peut donc se demander si les textes historiques, adaptés d'avance à figurer les événements évangéliques, auraient ainsi produit ces événements eux-mêmes.

On peut se le demander. J'ajoute qu'on doit se le demander, quand on veut établir la théorie dont nous parlons. En effet, le hasard étant écarté, c'est absolument la seule explication naturelle des faits. S'il y a un rapport réel et non accidentel entre les textes et les faits, comme les textes sont antérieurs, ce sont les textes ou plutôt c'est l'état d'esprit et l'ordre des pensées, des croyances, des sentiments que les textes représentent, qui a dû produire les événements à l'image de ces pensées, de ces croyances. Sans cela, il y aurait une similitude réelle et non accidentelle, et cette similitude serait sans cause : ce qui implique contradiction. La production des événements évangéliques par la pensée prophétique : telle est donc la vraie inter-



prétation de l'accord, selon la théorie organique et naturaliste que nous exposons.

Cet accord est un problème historique. Kuenen en convient. Par ces mots de développement organique, il exclut le caractère accidentel de l'accord ; l'accord est, pour lui, une réalité et, par conséquent, demande une cause. Je ne mentionne pas, comme cause possible, la prévision naturelle des événements par les prophètes. Prédire naturellement, à sept siècles de distance, prédire la naissance d'un grand homme ; cela est rigoureusement impossible ; la prévision naturelle dans ces conditions est une absurdité. Donc il faut nécessairement admettre que ce sont les pensées, les paroles et les écrits des prophètes qui ont produit les événements annoncés. C'est la dernière ressource des partisans de cette théorie ; c'est la dernière carte qu'ils ont entre les mains. L'accord étant réel et non accidentel, l'antériorité des textes par rapport aux événements étant évidente, la prévision naturelle étant impossible et absurde, il ne reste que l'idée de l'évolution, laquelle implique que l'avenir sort du passé et par conséquent que les pensées, les paroles et les écrits des prophètes sont la cause des événements annoncés par eux, que la prophétie est une idée-force qui s'est réalisée par son énergie propre.

L'explication réussit-elle ?

Nous sommes déjà certain du contraire, du moment que nous savons que le christianisme n'est pas le produit exclusif du judaïsme, mais une doctrine supérieure et originale. Il sera cependant utile d'entrer ici dans quelques détails.

Quels sont les événements du christianisme dont l'origine et l'existence devraient, selon le système, être expliquées par la prophétie qui les annonce, qui doivent être l'effet de la prophétie tendant par sa propre pensée à sa réalisation ? Ce sont la personne et le génie de Jésus, sa vie et sa mort, et enfin son œuvre, qui est la fondation même de l'Église. La personne et le génie de Jésus s'expliquent-ils par le mouvement d'idées suscité par les prophètes ? Kue-nen essaie de le dire. Selon lui, Jésus appartient à la série des prophètes : il est le dernier et le plus grand des prophètes, résumant tous ses devanciers.

Cela est-il exact ?

Non. Si Jésus était le dernier terme de la série, produit par le même mouvement que la série entière, cette série continuerait jusqu'à lui, elle irait croissant jusqu'au sommet. Or la prophétie a cessé quatre cents ans avant Jésus-Christ : c'est un fait absolument avéré. Voici, en effet, ce que nous dit le premier livre des Machabées, IX, 27 : « Il y eut une grande désolation en Israël, telle qu'il n'y en a pas eu de pareille depuis le jour où l'on n'a

pas vu de prophète en Israël. » La cessation de la prophétie était donc un fait connu : c'était comme une sorte d'ère à partir de laquelle on comptait les époques. Au chapitre IV, il est dit que Judas Machabée, ne sachant que faire de l'autel des holocaustes, le fit détruire et mettre les pierres de côté, jusqu'à ce qu'il parût un prophète que l'on pût consulter. Au chapitre XIV, il est dit que le pouvoir fut donné à Simon, jusqu'à ce que vînt le prophète fidèle. N'est-ce pas là un fait étrange ? A une époque où l'on lisait les prophéties, où l'attente du Messie était l'objet des préoccupations de tous, il n'est pas parlé de prophètes. N'est-ce pas, disons-le en passant, la preuve évidente du caractère surnaturel de la prophétie ?

Maintenant, après quatre cents ans d'interruption, paraissent Jean-Baptiste d'abord et ensuite Jésus-Christ. Est-ce une idée admissible que celle d'un mouvement de pensée et d'opinion qui s'arrête pendant quatre cents ans et qui, au bout de ce temps, se remet à marcher brusquement, pour arriver d'un bond plus haut qu'il ne s'est élevé jusque-là ? N'est-il pas certain qu'un mouvement qui s'interrompt ainsi périt entièrement ? Il peut, sans doute, en rester des traces : il reste un souvenir, il reste des écrits ; une imitation peut se produire plus tard, mais on ne saurait dire que c'est le même mouvement qui continue.

Et d'ailleurs, est-il vrai que Jésus ne soit que le dernier et le plus grand des prophètes? Le définir ainsi, est-ce exprimer la grandeur de sa personnalité? Jésus! Mais il dépasse infiniment les plus grands prophètes. Sa pensée embrasse un horizon que les prophètes ignoraient. Son génie est universel : il pénètre et domine la pensée grecque autant que la pensée hébraïque, la pensée moderne comme la pensée antique. Il est prophète, il est juif, sans doute ; mais il est en même temps le docteur de l'humanité, il ne rentre dans le cadre d'aucune école comme d'aucune nation : il est l'homme idéal ; et la parole de Pilate : « Voici l'homme, » est sa vraie définition. Mettez à la place de Jésus, non pas un des docteurs juifs de ce temps, un Hillel ou un Gamaliel ; mais un des plus grands prophètes d'autrefois, un Isaïe, un Jérémie, un Daniel, un Élie. Et dites si le christianisme serait né, si le monde se serait ému à la parole d'un de ces hommes, comme il s'est soulevé à la parole du Christ. Non ; la personne de Jésus n'est pas expliquée par le mouvement prophétique.

Sa vie l'est-elle davantage? A-t-il pu calquer sa destinée sur les textes évangéliques? A-t-il pu surtout préparer lui-même sa mort pour correspondre au texte d'Isaïe? A-t-il pu se donner à lui-même le précurseur que les prophètes annonçaient? Est-ce lui qui a armé la main de ses ennemis, qui a

obligé les soldats à se partager ses vêtements? Et l'œuvre de Jésus est-elle l'effet du mouvement prophétique?

Ici, il me semble que la Providence ait voulu donner un démenti direct à la théorie naturaliste. Que voyons-nous, en effet, dans l'histoire? Les paroles et les écrits des prophètes avaient produit en Israël l'attente du Messie; cette attente était devenue fiévreuse et importante. Elle avait un objet très défini : On attendait un roi, fils de David, qui rétablirait le trône de son père, qui affranchirait Israël, un souverain glorieux et pacifique, ou bien un conquérant, maître du monde, sous le règne duquel commencerait une félicité indéfinie. Cette attente était une force morale très puissante. L'idée tendait à se réaliser. Cette réalisation aurait consisté à rétablir d'abord la royauté juive, à créer un empire qui aurait conquis les autres peuples, les aurait, soit par la parole, soit par son prestige, convertis au culte du vrai Dieu. Israël, gardant son privilège de peuple élu, aurait été le peuple souverain de l'univers : il aurait joué le rôle du peuple romain. Voilà ce qui était l'attente messianique. Or, qu'est-il arrivé? Le mouvement a échoué, il s'est buté d'abord contre la résistance du Christ qui a refusé la couronne, qui n'a pas voulu jouer le rôle qu'a joué Mahomet à Médine. Il s'est brisé en causant la mort du Christ,

c'est-à-dire en détruisant l'espérance messianique elle-même par le sacrifice de l'Homme en qui les traits les plus frappants du Messie brillaient à tous les yeux. Il s'est brisé enfin contre la puissance romaine et a péri dans le cataclysme de l'an 70.

Voilà ce qu'a produit la prophétie, considérée comme une idée-force tendant à se réaliser ? elle a produit un puissant effort terminé par un échec complet. Et pendant ce temps, que se passait-il ? Un petit groupe d'hommes dispersés et cachés lors de la Passion, réunis plus tard au Cénacle, faibles, vaincus, sans éloquence, ont produit à leur tour un mouvement, tendant à passer de la pensée aux faits extérieurs : leur conviction, leur foi a tendu à se produire au dehors. Ce mouvement, faible d'abord, a grandi et s'est manifesté à la lumière. Et qu'a-t-il produit ? Il a produit une image supérieure, une image céleste et divine de ce royaume qu'Israël attendait sur la foi de ses prophéties mal interprétées. Il a produit l'Église, l'empire universel du Christ sur toutes les nations. Il a converti les Gentils au culte du vrai Dieu. Il a créé un nouvel Israël, un Israël spirituel, substitué aux privilèges de l'ancien.

Ainsi, la prophétie a tendu par elle-même, par sa propre force, à s'accomplir dans son sens grossier et inférieur, dans le sens que lui auraient

donné les Juifs. Et pendant que cette œuvre, continuation humaine, mais naturelle et logique d'une œuvre divine, marchait vers le cataclysme, un autre mouvement provenant, non de l'effet des prophéties sur le peuple, non des écrits des prophètes, mais du Christ seul, du Christ mort et ressuscité, accomplissait, dans le sens supérieur et divin, les mêmes prophéties. Ne voit-on pas que l'explication naturaliste s'écroule de toutes parts? Et n'est-on pas forcé de dire en présence de tels faits : « Le doigt de Dieu est ici »<sup>1</sup>?

Nous voici donc ramené, comme nous l'avons prévu, à l'explication supra-naturaliste des prophéties. C'est Kuenen lui-même qui nous y ramène par l'échec de sa théorie. Il a posé loyalement le problème de l'accord entre les textes prophétiques et les événements évangéliques. Il a exclu la solution du hasard. Il a dédaigné celle de la prévision humaine ; il a présenté celle de la prophétie se traduisant en faits par sa propre force et il a été démenti par l'histoire. Il ne reste donc plus que la solution supra-naturaliste, que nous allons rapidement définir et exposer.

1. Cette idée avait déjà été développée par l'abbé de Broglie, dans ses conférences à la chapelle de l'École des Carmes (1894). Je l'ai moi-même exposée dans *L'apologétique de l'abbé de Broglie*, (p. 21-24). Je dois remercier M. H. Joly d'avoir bien voulu m'aider à la reconstruire.

## VI

Tout s'éclaircit dans une question, quand on tient le principe de la vraie solution.

Si nous admettons que la religion juive, la religion chrétienne et leurs rapports sont l'œuvre libre du vrai Dieu, il n'y a plus de difficultés à comprendre cette longue évolution tendant vers un but fixe, ni cette succession de deux religions dont l'une prépare l'autre. C'est Dieu qui l'a voulu ainsi : c'est lui qui, ayant résolu d'accomplir son œuvre au milieu des temps, a choisi le peuple d'Israël pour être le gardien de ses paroles et pour conserver la croyance monothéiste jusqu'au jour où elle devait être prêchée dans le monde entier.

Même solution d'un autre problème. Pourquoi ce qui s'est passé en Israël ne s'est-il pas passé ailleurs? C'est à cause du choix libre de Dieu. Point de difficulté encore à expliquer comment le christianisme, tout en étant la continuation historique et logique du judaïsme, lui est en même temps tellement supérieur et en est tellement différent. Cet élément nouveau vient d'en haut : c'est la révélation apportée par le Christ lui-même, envoyé par son Père.



Mais ce qu'il faut bien expliquer en partant de ce principe, c'est la nature de la prophétie.

Comme nous l'avons dit plus haut, la prophétie est, en général, obscure, ambiguë, énigmatique. Je ne dis pas toujours : il a pu, il a dû exister certaines prophéties différentes; mais c'est le cas le moins fréquent. La plupart des prophéties étant adressées aux générations futures, leur sens est caché aux contemporains du prophète : c'est l'événement qui donne la clef de l'énigme.

Quelquefois cette obscurité provient de ce que l'idée énoncée par le prophète est si étrange, si contraire aux idées régnantes que, ne pouvant l'accepter, les hommes cherchent nécessairement un sens différent ou bien sont forcés d'avouer leur impuissance à comprendre. Tel a été le chapitre LIII d'Isaïe, la prédiction de la Passion qui n'a été comprise, même par les Apôtres, qu'après la résurrection.

Une autre cause d'obscurité consiste dans les sens divers et superposés, que permet un même texte, selon lesquels on peut l'appliquer à des événements très différents. C'est le cas du plus grand nombre des prophéties messianiques : elles peuvent être interprétées soit dans le sens de la prospérité temporelle du peuple d'Israël, soit dans celui de la béatitude céleste. Il y a l'Israël selon la chair et l'Israël selon l'esprit, la Sion terrestre ma-

térielle, la Sion spirituelle qui est l'Église militante et la Sion céleste qui est l'assemblée des saints dans le Ciel. Ce sont des textes ambigus. En général, le sens inférieur est celui qui apparaît à première vue à la lecture ; ce sont les sens supérieurs qui correspondent à l'événement. Ceux qui les interprètent selon le sens inférieur, ce qui devait arriver aux Israélites qui voyaient à l'horizon des promesses temporelles, sont dans l'erreur. Selon ce sens, les prophéties ne se sont pas accomplies ; néanmoins, avant l'événement, cette erreur n'était pas coupable : c'est leur obstination seule qui a attiré le châtiment sur les Juifs.

Une autre espèce d'ambiguïté est celle qui se trouve dans les prophéties qui annoncent plusieurs événements en perspective. Alors chaque événement, quand il survient, éclaire une des paroles de la prédiction. Ainsi les prédictions des grands prophètes annoncent à la fois la délivrance et la captivité de Babylone, la venue du Messie, l'avènement du Messie humble et caché et son apparition glorieuse sur la nuée. A mesure que le temps s'est écoulé, les événements confondus se sont séparés les uns des autres et la prophétie s'est trouvée vérifiée par partie. Considérée comme la prédiction d'un seul et unique événement, elle n'aurait pas été accomplie. Ainsi obscure ou ambiguë, la prophétie est, pour ainsi dire, nécessaire-

ment mal comprise. Avec le temps, il peut se faire que l'intelligence devienne plus claire, ou bien, au contraire, que l'idée s'obscurcisse. On pourrait comparer la prédiction à des croquis successifs, qu'un voyageur ferait d'une montagne éloignée vers laquelle il marcherait : ces croquis seraient plus ou moins confus, les plans divers se recouvriraient et se confondraient, quelquefois les croquis successifs sembleraient ne pas représenter le même objet ; mais, en arrivant au terme, en distinguant les divers plans et discernant la vraie forme de la montagne, l'artiste comprendrait pour la première fois clairement ce que représentaient les diverses parties des dessins qu'il avait tracés : il rapporterait chaque trait à un objet réel, connu.

Cette forme de prophéties n'a rien de contraire à la véracité divine. Dieu ne trompe pas les hommes ; il permet seulement qu'ils se trompent en comprenant mal ses paroles. Mais des conséquences importantes sortent de cette idée bien entendue.

Il en résulte, en effet, que, pour trouver le vrai sens, le sens divin, le sens qui doit être conforme à l'événement, ce n'est pas la croyance des contemporains du prophète ou celle de ceux qui ont vécu à l'époque intermédiaire entre la prophétie et l'événement qu'il faut consulter. Le sens que ceux-ci donnent au texte prophétique peut n'être pas

le vrai sens divin. Il est même vraisemblable qu'il le sera rarement; ce sera un sens erroné, un sens inférieur qui prévaudra. Pour connaître le vrai sens divin de la prophétie, il faut d'abord connaître l'événement, regarder ensuite les textes prophétiques et discerner dans ces textes l'image anticipée de cet événement. C'est ce qu'ont fait les Apôtres. Ils ont contemplé le Christ; puis, lisant l'Ancien Testament, ils y ont vu son image, tracée d'avance par Dieu. Cette image était assez distincte et assez complexe pour ne pas pouvoir être attribuée au hasard. Sur ce point, Kuenen est d'accord avec nous. N'étant pas l'effet du hasard, n'étant pas l'effet d'une prévision humaine, elle ne peut être que l'œuvre de Dieu et le signe qui garantit sa parole.

Peu importe que, pour apercevoir cette image, il faille faire subir aux textes une interprétation; n'est-ce pas ce que nous faisons quand nous regardons un dessin compliqué? Ne faut-il pas l'interpréter pour en discerner les différents plans et n'arrive-t-il pas souvent que, pour faire cette interprétation, il faut avoir vu l'objet représenté? Peu importe également que les traits qui forment l'image soient puisés dans divers livres et appartiennent à divers auteurs et à des époques différentes. Si ce tout réuni compose une image trop compliquée pour être parfaite, cette image n'en

doit pas moins venir de Dieu : son unité, provenant de sources diverses, est la preuve que les prophètes ont été inspirés par un même Dieu. Bien loin d'affaiblir la preuve, cette multiplicité des traits dispersés la fortifie. Les types différents qui convergent vers le même Christ, les aspects distincts de la même œuvre qui, séparés dans les textes anciens, viennent s'adapter tous à l'événement futur, c'est ce qui exclut le mieux le hasard et la prescience humaine : c'est ce qui rend plus évidente l'action de Dieu qui connaît l'avenir et qui appelle les choses qui ne sont pas encore comme si elles existaient déjà. Il n'est pas nécessaire de prouver, comme veulent le faire certains exégètes, que le texte prophétique ne peut s'appliquer qu'au Christ ou à son œuvre ; au contraire, rares seront les textes qui auront cette adaptation exclusive. Beaucoup, considérés séparément, seront susceptibles de divers sens ; mais leur ensemble forme une image qui ne s'applique qu'au Christ.

Ici, sans doute, il faut se garder de parti pris. Il ne faudra pas faire d'applications forcées des textes ; il faudra que le choix entre les sens divers soit logique et rationnel, qu'il se fasse suivant des règles uniformes, que l'interprétation spirituelle des textes capables de plusieurs sens superposés se précise d'une manière régulière et normale. Ici

encore nous avons Kuenen avec nous. Il distingue très bien les applications forcées et arbitraires de l'interprétation normale des textes qui tend vers le Christ et l'Église, vers le terme où aboutit la pensée prophétique. Seulement il ne veut pas que cette manière d'interpréter soit légitime, et il croit que le seul vrai sens du texte est celui des contemporains du prophète. Là, et là seulement, est son erreur.

Remarquons, en outre, que ce sens, tel qu'il a été compris par les contemporains du prophète, ce sens inférieur est digne d'être étudié. C'est un objet d'étude historique plein d'intérêt, que la pensée des Hébreux et la manière selon laquelle ces textes prophétiques ont été compris aux diverses époques. Pour faire cette étude spéciale, il faut évidemment suivre la méthode que Kuenen emploie, c'est-à-dire faire abstraction du Nouveau Testament et interpréter l'Ancien par lui-même et par l'histoire des Israélites. Cette étude est nécessaire. Il est regrettable qu'elle ait été si rarement faite par des auteurs catholiques. Mais cette étude nécessaire du sens inférieur et apparent des prophéties ne conduit pas à méconnaître leur sens divin. Les prophéties, ainsi interprétées par les contemporains, ne sont souvent pas accomplies parce qu'elles ne doivent l'être que suivant leur vrai sens; c'est donc à tort qu'on

tire une objection du non-accomplissement des prédictions ainsi entendues.

Telles sont les réflexions, que nous a suggérées, au sujet des prophéties, le savant livre de Kuenen. Contrairement aux conclusions de l'auteur, il nous paraît que la preuve des prophéties subsiste tout entière, qu'elle demeure une des plus solides preuves de la religion. Elle est sans doute, comme toutes les preuves, toujours entourée de certaines ombres. Aucune preuve ne s'impose avec l'évidence mathématique. Mais la preuve des prophéties est très puissante et très convaincante. Et, si de nos jours elle produit peu d'effet, c'est parce qu'on n'étudie pas les textes prophétiques avec méthode; c'est qu'on les lit au hasard sans s'occuper d'en distinguer les divers sens; c'est que, du côté des catholiques, on se borne à répéter par routine ce qu'ont dit ceux qui nous ont précédés et que, du côté opposé, on rejette, sans motif, l'ancienne méthode d'examen des prophéties, celle des Apôtres et de Bossuet; c'est qu'on ne suit pas les conseils des Saints Pères qui, tout en nous recommandant de tenir compte de la tradition, demandent qu'à chaque époque, on poursuive et renouvelle, en présence des objections sans cesse renaissantes, l'étude et la défense des textes sacrés.

## CONCLUSION

### TRIOMPHE DU MONOTHÉISME <sup>1</sup>

Une idée qui domine toutes ces considérations et les enveloppe d'une lumière nouvelle, c'est le triomphe du monothéisme hébraïque.

Après son entrée victorieuse dans le pays de Chanaan, le peuple d'Israël a possédé cette terre, à travers des vicissitudes nombreuses de défaites et de victoires, pendant plus de huit cents ans. Durant cette longue période, la religion instituée par Moïse s'est trouvée en lutte perpétuelle avec deux puissantes causes de destruction : d'une part l'exemple des peuples qui entouraient Israël et la contagion de leurs croyances, et d'autre part le caractère même du peuple d'Israël, ses instincts semblables à ceux des peuples voisins et sa tendance à imiter leur polythéisme.

Sous l'action de ces deux causes, la religion

1. *Avent de 1891* prêché à l'Église des Carmes, 1<sup>re</sup> Conférence. — Je ne reproduis ici de ces pages à la Bossuet que ce qui concerne le sujet en question dans ce volume.



établie au Sinaï semblait devoir périr. Comment en effet aurait-elle pu subsister? On aurait compris que le peuple d'Israël restât fidèle à son Dieu et à son culte, malgré l'exemple des peuples voisins, s'il avait été vraiment attaché par le cœur à ce Dieu et à cette religion; mais comment a-t-il pu rester fidèle malgré lui? Cela est étrange, cela semble impossible. Cela n'a pu se faire que par l'action directe de Dieu. Il nous sera facile de le prouver. Mais il faut auparavant que nous essayions, l'histoire à la main, de mesurer la difficulté de cette œuvre et d'apprécier les deux causes puissantes de destruction, l'une intérieure, l'autre extérieure, dont la religion instituée par Moïse a dû subir l'action.

## I

Si nous jetons un regard sur l'état religieux du monde avant Jésus-Christ, nous serons frappés par un étonnant contraste. D'une extrémité à l'autre de l'univers, des régions glacées du nord aux déserts de l'Afrique, des îles de l'extrême-Occident, des pays de Cettim, comme disaient les Hébreux, jusqu'à l'autre extrémité du monde, jusqu'à ces contrées mystérieuses et inconnues, arrosées par

l'Indus et le Gange, partout règne le polythéisme, partout sont adorés un grand nombre de dieux, limités et imparfaits, souvent même visibles et matériels; et cette superstition étrange, dont nous avons peine à comprendre aujourd'hui la possibilité, a subsisté jusqu'à la prédication de l'Évangile dans le monde entier : elle subsiste encore dans l'extrême-Orient. Au milieu de ces peuples païens, une petite nation seule adorait le Créateur du monde, le Dieu unique, infini, principe de Justice, le Dieu bon et miséricordieux, le Père céleste. Ce trésor de vérités, qui forme depuis dix-huit siècles le patrimoine des nations civilisées chrétiennes, Israël en était alors le seul possesseur.

Entre la pensée des Israélites et celle de tous les autres hommes, il y avait une opposition complète, un véritable abîme. Pour les autres peuples, quels qu'ils fussent, barbares ou civilisés, le soleil, la lune, les plantes étaient des divinités. Nous avons encore dans le nom de plusieurs de ces astres la trace de ce culte. Nous appelons ces globes Jupiter, Vénus, Saturne, parce qu'ils ont été adorés autrefois. Le vent, l'orage, les nuages, l'aurore, étaient aussi divinisés; et si quelques esprits moins grossiers se refusaient à adorer le phénomène matériel lui-même, tout au moins admettaient-ils un génie, un esprit ayant pour

fonction de produire ou de diriger les diverses portions de la nature visible. L'univers était ainsi partagé en régions qui dépendaient chacune d'un dieu spécial, attaché à un phénomène sensible. Aucune philosophie n'a détruit cette erreur. Platon, Aristote, Zénon, ont été également impuissants contre cette folie; et quand le paganisme mourant a soutenu ses derniers combats contre l'Évangile, ce n'est pas au nom d'un dieu philosophique, ce n'est même pas au nom de Jupiter, roi de l'Olympe; c'est au nom de Mithra, le soleil invincible, qu'il a tenté de se redresser. Le culte naturaliste du soleil est le dernier culte païen de l'Occident.

L'Israélite, lui, ne voyait partout que la puissance de « Jehovah ». Un seul maître, un seul créateur, « Jehovah », a fait le ciel et la terre : il a placé le soleil dans le firmament; il a réglé ses mouvements; par sa volonté, à la parole de Josué, ce disque éclatant s'est arrêté dans les cieux. Le ciel est le trône de Jehovah; la terre est son marchepied; il vole sur l'aile des vents. Il est le fort, le Tout-Puissant. Il est l'Être par soi, devant qui tous les autres êtres sont comme le néant. Il porte encore un autre nom, un nom étrange, profond, mystérieux. Il est Jehovah Sabaoth, le Dieu des multitudes. Qu'étaient ces multitudes, aux yeux des Israélites? Étaient-ce les étoiles, ou des

anges préposés à la garde des étoiles? Les deux idées se trouvent dans la Bible, et Job nous parle de la joie des astres du matin, quand Jehovah débrouilla le chaos.

Mais, astres ou anges, tous ces êtres qui remplissaient les vastes régions du ciel étaient les créatures de Jehovah, soumises à son empire absolu. Voilà ce que croyait Israël. Il chantait dans ses Psaumes : Jehovah a parlé et les astres ont été créés ; il a ordonné et ils ont apparu dans les cieux. Voilà ce qu'ignoraient les sages de l'antiquité. Et maintenant, après deux mille ans, la science humaine est venue à pas lents, par ses progrès, confirmer la foi des Israélites à l'unité du monde. Le soleil, la lune, les planètes, les étoiles, nous sont maintenant mieux connus. Nos télescopes les ont rapprochés de nos yeux. Nous savons que ce sont des globes minéraux composés de la même matière que notre globe terrestre. Nous ne pouvons plus croire que ce soient des anges, et nous devons interpréter métaphoriquement les textes qui leur supposent des sentiments humains : ces textes s'y prêtent d'ailleurs facilement. Mais ce que nous savons avec certitude, c'est que ce ne sont pas des dieux, des puissances indépendantes, que composés de la même matière, soumis aux mêmes lois, ils sont l'œuvre d'un même Créateur, qu'ils sont éclos de la parole

d'un même Verbe, qu'ils sont soumis au même maître. Comme Israël, nous pouvons saluer le vrai Dieu sous le nom de Jehovah Sabaoth, Dieu des astres innombrables qui brillent dans les cieux. Seulement, ce qui nous est facile à nous qui sommes éclairés par la science, était pour les Israélites un acte de foi prodigieux. Jehovah était le Dieu national d'Israël seul. Il n'était reconnu comme Dieu que dans la Palestine; partout ailleurs on lui opposait des dieux nouveaux. Et il fallait que l'Israélite crût que son propre Dieu, son Dieu national, était le souverain non seulement de la terre entière, mais de l'univers, des astres et des armées célestes. Quelle force de persuasion ne fallait-il pas pour cela!

Si du moins ce Dieu national avait bien voulu montrer sa toute-puissance en rendant toujours Israël glorieux et vainqueur de ses ennemis, on aurait compris que, l'orgueil national venant à l'appui de la tradition paternelle, les Israélites eussent mis leur amour-propre à croire à la grandeur de leur Dieu. Ainsi ont fait les Musulmans qui, forts des victoires de leurs Califes qui ont en un siècle conquis la plus grande partie du monde connu, dont les armées maîtresses de la moitié de l'Afrique, du tiers de l'Asie, auraient conquis l'Europe, si elles ne s'étaient brisées à Poitiers contre celles des Francs, ont uni la gloire du Dieu créa-

teur à celle de leur prophète. Ils pouvaient, au milieu de leurs victoires, dire qu'Allah est le maître du monde. Mais Israël, sauf pendant les règnes de David et de Salomon, n'a tenu qu'une très petite place dans le monde connu; il a été presque toujours vaincu, humilié, asservi. Comment concilier ces défaites avec la toute-puissance du Créateur? La croyance générale était que les dieux protégeaient la fortune du peuple qui les adorait, et que si certains peuples étaient vaincus, c'était que leurs dieux étaient plus faibles que les autres. Israël devait avoir une autre pensée. Ses prophètes lui ordonnaient de croire que ses défaites étaient le châtiment de ses crimes, que c'était à lui-même et non à son Dieu qu'il devait attribuer ses malheurs; et comme ces malheurs étaient continus et incessamment renouvelés, il fallait qu'il se crût toujours coupable. A la place de l'orgueil des musulmans vainqueurs, il fallait que les Israélites eussent l'humilité des chrétiens pénitents. Comment expliquer qu'ils aient ainsi conservé leur croyance à la toute-puissance de Jehovah, en présence de l'universelle croyance de tous les peuples, de leurs propres faiblesses et de leurs défaites?

Voulez-vous d'ailleurs mesurer la puissance de cet exemple des peuples païens? Prenons un terme de comparaison dans nos propres pensées. Qu'est-il arrivé en ce siècle? La science a étudié les reli-

gions des peuples de l'extrême-Orient. Elle nous a montré certaines pensées, certains écrits, qui, bien que très inférieurs à la Bible, contenaient cependant parfois, au milieu d'étranges superstitions, une morale pure et une philosophie élevée. On nous a dit également que le nombre des adhérents à ces religions était égal, peut-être même supérieur à celui des chrétiens. Aussitôt voilà la foi des chrétiens qui s'ébranle. Quoi? il y a d'autres religions que la nôtre, et elles ne sont pas évidemment absurdes de tout point! Quoi? il y a des peuples nombreux qui ne sont pas chrétiens! Comment notre Dieu supporte-t-il cela? C'est donc qu'il est impuissant? Et cependant le christianisme est la religion qui a conquis le monde romain : il a créé une civilisation supérieure, il envoie ses missionnaires aux extrémités du monde; les peuples orientaux ne peuvent résister à l'Europe, et leurs religions disparaissent devant la lumière de notre science.

Que dirions-nous donc si, au lieu des religions éteintes de l'antiquité, ou des cultes grossiers de l'extrême-Orient, au lieu de ces idoles hideuses et ridicules de la Chine et de l'Inde, nous voyions en face de nous les cultes pompeux de la Grèce et de Rome, ces divinités revêtues d'une beauté idéale et parées de tous les prestiges de l'art et de la poésie; si nous les voyions vivantes et régnautes, entourées d'une foule d'adorateurs, attirant auprès

de leurs autels la Grèce tout entière, maîtresses de l'opinion publique et des lois, faisant condamner Socrate à mort pour avoir parlé de l'unité de Dieu, forçant Platon à transiger avec leur culte, ou bien servant d'appui à la gloire des armées romaines et unissant leur majesté à celle du peuple-roi?

Que dirions-nous si, en présence de ce spectacle, nous devions convenir que notre religion n'est professée que par un petit peuple à demi barbare, regardé avec mépris par les autres peuples, et dont le culte austère est considéré par les sages de l'univers entier comme une triste et abjecte folie? Voilà cependant dans quelle situation a été Israël pendant quinze siècles; voilà contre quelle force immense de croyances opposées, sa propre croyance a résisté. Il est resté, pendant tout ce temps, dans un état d'hostilité avec le monde entier, excommuniant l'univers au nom de son Dieu, excommunié à son tour et mis comme au ban du monde civilisé, à cause de l'étrangeté de ses usages et de la sévérité de la loi religieuse à laquelle il obéissait.

Je ne crains pas de le dire : quand, éclairés comme nous le sommes par les progrès de l'ethnographie et de l'histoire des religions, nous contemplons cet isolement du peuple d'Israël et de sa croyance, cette fermeté de foi en face du monde entier, quand nous pensons que ce petit peuple a



cru et affirmé devant l'univers païen les grandes vérités spiritualistes, les vérités de bon sens qui sont la lumière et la nourriture des âmes dans le monde civilisé, l'unité de Dieu, sa bonté, sa justice, les droits de la conscience, la supériorité de la justice sur la force ; quand nous contemplons ce spectacle, nous sommes portés à penser que l'existence du monothéisme d'Israël, pendant ces siècles d'isolement, est plus miraculeuse que ne l'a été plus tard la propagation de l'Évangile dans l'univers.

On a dit avec raison, au sujet de la prédication de l'Évangile, que le succès de cette prédication est par lui-même miraculeux et qu'il le serait davantage encore si la parole des apôtres n'avait été appuyée par des miracles. On peut dire la même chose du Monothéisme d'Israël. Par lui-même, ce phénomène est miraculeux ; et il serait plus inexplicable et plus paradoxal encore qu'il ne l'est, si l'on devait effacer de l'histoire les miracles de Moïse et des prophètes.

## II

L'exemple des peuples païens n'est cependant pas la seule cause de destruction à laquelle le Monothéisme d'Israël a résisté. A voir subsister et gran-

dir cette croyance en face de la croyance opposée régnant dans tout l'univers, on devait supposer que le peuple d'Israël était vivement attaché à son culte, qu'il avait pour sa religion austère et simple une sorte de fanatisme, qu'entre son culte et ses aspirations il y avait accord et union, comme cela existe chez les musulmans, et même chez certaines sectes protestantes qui aiment les temples nus et sans images, et leurs assemblées dépourvues de pompe et d'éclat extérieur.

Il n'en est rien. Le peuple d'Israël, tel qu'on le trouve après la conquête du pays de Chanaan, n'était point fanatique et passionné pour la religion de Moïse. Au contraire, il la subissait comme un joug. L'Israélite des temps anciens était païen par le cœur et par les instincts. Comme les Sémites ses frères, il était voluptueux et porté à la satisfaction des appétits sensuels : comme eux, il était vindicatif et rapace ; comme eux, il éprouvait une passion étrange, un désir monstrueux à associer le sentiment religieux aux voluptés charnelles et aux tortures des victimes humaines. Vainement Moïse l'avait prévenu contre cette tentation par des avertissements et des menaces ; vainement il avait cherché à l'en détourner en l'attirant à des fêtes brillantes, à la joie honnête et pure d'un banquet succédant à la pompe des cérémonies saintes. L'Israélite fuyait les fêtes pieuses et douces,

pour aller vénérer dans l'ombre quelque idole hideuse ou obscène, pour se mêler aux danses des prêtres d'Astarté et s'associer aux infamies que couvrait l'obscurité de leurs bois sacrés, ou pour jeter ses propres enfants au dieu Moloch et les précipiter dans le feu en son honneur. J'ai dit que l'histoire du peuple d'Israël atteste ces dispositions. Elle est étrange, en effet, cette histoire des Israélites, racontée par leurs propres historiens. Elle est bien différente des histoires primitives des autres peuples, pleines de légendes brillantes, où les premiers ancêtres se confondaient avec les dieux, et où leur gloire et celle de la nation sont unies. L'histoire d'Israël, depuis les temps antiques qui ont suivi l'établissement du peuple dans le pays de Chanaan jusqu'à la prise de Jérusalem et la conquête de la Palestine par le roi de Babylone, est celle d'une grande lutte entre les instincts païens de la nation, et une force supérieure, mystérieuse, qui la ramène au culte du vrai Dieu. C'est l'histoire d'une série de vicissitudes, d'infidélités, de prévarications, d'apostasies, interrompue par des réformes et des tentatives toujours passagères de rétablir le culte national : l'histoire d'Israël est comme la confession publique des crimes de la nation.

Après les miracles de l'Exode et la conquête de Chanaan, on aurait pu croire que le peuple serait longtemps fidèle au Dieu qui l'avait délivré. L'his-

toire nous apprend, au contraire, que la longue période des Juges est remplie par une série de chutes du peuple dans le polythéisme. A la voix des Juges envoyés par Dieu, le peuple revenait au culte de Jehovah; puis il retombait dans son infidélité. A la fin de cette période, sous l'influence de deux grands hommes zélés pour le culte de Jehovah, du prophète Samuel et du roi David, le culte national est restauré. La nation reste fidèle pendant un siècle au moins dans sa pratique publique et extérieure; car nous savons que le polythéisme a été pratiqué d'une manière suivie dans la maison même de David. Salomon consacre au Dieu d'Israël son magnifique temple, l'une des merveilles du monde. Le culte légitime de l'Arche y est établi. En même temps, le royaume des Hébreux arrive au comble de la puissance politique et guerrière, et sa gloire se répand dans l'univers. Jehovah avait donc rempli ses promesses : il avait donné au peuple d'Israël la terre qui lui était promise; il l'avait comblé de gloire et de richesses; il avait promis la perpétuité du trône à la descendance de David et il semblait que le lien établi entre le Dieu d'Israël et son peuple fût redevenu indissoluble. Eh bien! que nous dit l'histoire? A peine Salomon est-il mort que l'empire Hébreu se partage en deux royaumes. Celui du Nord, renouvelant l'apostasie que le peuple avait commise au pied du

Sinaï, adopte immédiatement le culte réprouvé par Moïse et injurieux pour le Créateur, le culte du Veau d'or. Les Israélites dansent autour du taureau de Bethel, en disant : « Voilà le dieu qui nous a fait sortir d'Égypte. » Bientôt paraît une abomination plus grande encore : c'est l'infâme culte de Baal et d'Astarté ; c'est le culte d'un dieu ennemi de Jehovah, d'un dieu honoré par le vice et la débauche qui s'établit à Samarie. Sous l'action des prophètes, ce culte est détruit ; mais celui du Veau d'or subsiste jusqu'à la conquête de Samarie par les Assyriens.

Dans le royaume de Juda où se trouvent le temple et l'Arche d'alliance, le grand prêtre descendant d'Aaron, le roi descendant de David, défenseur-né du culte pur de Jehovah, on aurait dû espérer plus de fidélité. Néanmoins, les prophètes reprochent à Juda le même crime qu'à Israël. Les hauts lieux, où se célébrait un culte toujours illégitime et souvent idolâtrique, ont subsisté pendant toute la durée de la monarchie d'Israël. Le temple même a peu à peu été profané. Le roi Achaz, sous prétexte de favoriser les arts, y introduisit des idoles tyriennes. Ses successeurs firent pis encore ; et, si nous voulons juger de l'état du culte à la fin de la monarchie de Juda, nous n'avons qu'à lire le récit de la réforme faite par le roi Josias. Ce récit nous montre la grandeur des abus qui doivent être réprimés.

Le roi ordonna au grand prêtre, aux prêtres et aux gardiens des prêtres, d'enlever du temple de Jehovah les ustensiles qui avaient été faits pour Baal, pour Astarté et pour toute l'armée des cieux : il les brûla hors de Jérusalem. Il chassa les prêtres des idoles établis par les rois de Juda, et ceux qui offraient des parfums à Baal, au soleil, à la lune et à l'armée des cieux. Il fit enlever de la maison de Jehovah l'idole d'Astarté; il la fit brûler et réduire en poussière. Il abattit la maison des prêtresses d'Astarté qui était dans le temple de Jehovah, où les femmes dressaient des tentes pour Astarté. Il profana le lieu où l'on rendait un culte à Moloch, afin que personne ne fît passer ses enfants par le feu en l'honneur de Moloch. Il fit disparaître de l'entrée de la maison de Jehovah les chevaux que le roi de Juda avait consacrés au soleil, et il brûla le char du Soleil. Il démolit les autels qui étaient sur le toit de la chambre haute d'Achaz et ceux qu'avait faits Manassé dans les deux parvis de la maison de Jehovah. Il détruisit les chapelles qui étaient en face de Jérusalem sur le mont des Oliviers et que Salomon avait bâties en l'honneur d'Astarté, l'idole des tribus de Chamos, l'idole de Moab, l'idole des Ammonites. Voilà donc ce qu'était devenu le culte pur, établi par Moïse et rétabli par Samuel et David. Les crimes contre la loi de Moïse sont imputés aux Rois; mais les peuples étaient complices des

rois, et souvent les rois n'agissaient ainsi que pour complaire au peuple.

N'est-il donc pas vrai que le peuple d'Israël avait toutes les passions des autres peuples, que les instincts qui ont produit les épouvantables cultes de la Syrie, de la Phénicie et de Carthage, bouillonnaient dans son cœur, que la loi austère de Moïse était un joug insupportable qu'il secouait à tout instant? Mais s'il en était ainsi, si à l'exemple du dehors se joignaient les passions du dedans, comment l'enseignement de Moïse n'a-t-il pas entièrement péri! Comment le monothéisme a-t-il subsisté? comment a-t-il grandi dans le peuple d'Israël? Supposez une lumière placée sur un chandelier et exposée à tous les vents; si de plus cette lumière n'est alimentée que par une huile impure et visqueuse, si par elle-même et par l'action du dehors elle est toujours prête à s'éteindre, comment pourra-t-elle continuer à briller? N'est-ce pas un incroyable paradoxe?

Et cependant, c'est une réalité. La tradition du monothéisme ne s'est jamais éteinte à partir de l'Exode. Sur le point de disparaître, elle a reparu constamment avec plus d'éclat; elle a fini par vaincre tous les obstacles, et a répandu sa lumière au dehors. C'est elle qui nous illumine à l'heure qu'il est, et qui fait briller la connaissance du Créateur dans toutes les régions de l'univers. Il y a

dans l'histoire d'Israël une contradiction étrange. Tout à l'heure, nous contemplions les apostasies de la nation ; maintenant nous pouvons regarder ses retours vers le vrai Dieu, vers son culte antique. Les réformes ont été nombreuses et continuelles. Au temps de Samuel, au temps de Joad, au temps d'Ézéchias, nous voyons se relever le monothéisme. Peu d'années avant la captivité, le roi Josias détruit l'idolâtrie dans toute la nation, établit avec énergie la loi de l'unité du culte et de l'unité d'autel, célèbre une Pâque si brillante et si fervente, que tout le peuple était convaincu qu'aucune fête pareille n'avait eu lieu dans le temps de Moïse.

Quelle a donc été la force assez puissante pour ramener constamment le peuple vers son Dieu, pour rétablir l'ancien culte corrompu, pour le transformer, pour faire qu'après la captivité il ait été aussi passionné pour son Dieu qu'il l'avait été pour les idoles ? Est-ce une force humaine et terrestre ? Est-ce la force même de Dieu, et comment s'est-elle exercée ? C'est ce qui nous reste à examiner.

### III

Est-il possible qu'un peuple soit maintenu par



une institution purement humaine dans une religion élevée et spiritualiste, contrairement à des instincts qui le portent au paganisme? A la rigueur cela est possible, mais il faut pour cela certaines conditions.

Il faut qu'il existe une autorité religieuse capable d'enseigner et munie d'un pouvoir exécutif pour se faire obéir. Il faut que cette autorité ait un point d'appui, soit dans la volonté énergique d'un chef d'État, soit dans la croyance d'un autre peuple supérieur en puissance et en civilisation, soit dans une tradition non interrompue, remontant à une époque de foi puissante. Il faut enfin qu'il s'agisse de maintenir constamment une pratique religieuse, et non de la restaurer quand elle est interrompue, ce qui est tout autrement difficile.

Les peuples païens, conquis par les musulmans et ayant adopté la religion du vainqueur, nous donnent l'exemple d'un monothéisme assez grossier, il est vrai, imposé à ces peuples malgré eux. L'histoire des derniers temps du peuple d'Israël nous fournit un autre exemple, celui d'une tradition antique, ainsi conservée par une organisation à la fois religieuse et civile. Après la captivité de Babylone, le pouvoir civil et politique fut uni au sacerdoce; la loi de Moïse rigoureusement appliquée devint loi de l'État. Les prescriptions de cette

loi étaient enseignées chaque jour du sabbat dans les synagogues. Cette organisation avait pour point d'appui la tradition antérieure d'Israël et les écrits des prophètes : le présent était maintenu dans l'ordre par le souvenir du passé. Cette organisation n'a pas fléchi ; elle a été pour les Israélites comme une carapace destinée à les défendre contre toute attaque du paganisme. Elle a été même si solide et si exclusive, qu'il a fallu que l'Évangile la brisât, et la résistance de la synagogue a été l'un des obstacles les plus puissants dont la résistance des apôtres ait dû triompher.

Mais rien de pareil n'a existé dans les premiers siècles de l'histoire d'Israël. Les tableaux des infidélités du peuple en sont la preuve. Moïse ne paraît pas avoir établi quelque institution comparable à la synagogue ; le sacerdoce n'avait qu'un rôle liturgique ; la loi n'était pas confiée à un corps politique ou enseignant. En tout cas, lors même que Moïse aurait établi une institution pareille, cette institution n'aurait certainement pas suffi à la tâche. Il ne s'agissait pas en effet de conserver une doctrine traditionnelle. Il s'agissait de la faire renaître, de relever constamment le peuple vers le culte du vrai Dieu. C'est par une série de réformes venant après de terribles chutes, que la doctrine de Moïse a fini par triompher.

Or pour une telle œuvre, aucune institution

humaine n'aurait suffi. Nous savons d'ailleurs, par l'histoire, que ce n'est pas par aucune organisation sociale que cette œuvre a été accomplie; c'est par un autre moyen, par un moyen inattendu, humainement inexplicable, que le monothéisme a triomphé des tendances premières du peuple : c'est par la prédication des prophètes. Ici nous nous trouvons en face d'un phénomène historique, étrange, unique dans l'histoire du monde.

Pendant sept siècles, depuis le temps de Samuel jusqu'au retour de la captivité de Babylone et à la reconstruction du temple de Jérusalem, des hommes se sont levés de diverses tribus d'Israël. Ils n'avaient aucune mission extérieure et officielle; ils n'étaient ni fonctionnaires de l'État, ni rattachés à la hiérarchie sacerdotale; ils ne parlaient ni au nom du Roi ni au nom du grand prêtre; ils parlaient au nom de Jehovah : ils se disaient envoyés directement par le Créateur du monde. Ils affirmaient les attributs du Dieu suprême; ils condamnaient l'idolâtrie, ils rappelaient au peuple l'alliance du Sinaï. Ils le menaçaient des châtiments divins; ils l'invitaient au repentir par les accents les plus éloquents, et lui promettaient le pardon; ils parlaient avec une vigueur extrême. Ils stigmatisaient sans ménagement les vices du peuple, ceux des grands personnages, ceux même des rois.

L'accueil fait à ces hommes était différent, suivant

les temps et les époques. Quelquefois on les écoutait, souvent on les raillait, on les traitait de fous, ou bien on les menaçait de mort, on les emprisonnait; beaucoup mouraient martyrs. Néanmoins, leur parole pénétrait dans l'âme du peuple. Elle y réveillait les vieux souvenirs de la croyance paternelle : elle maintenait dans un noyau fidèle l'horreur de l'idolâtrie. Puis il arrivait souvent, à la suite des calamités nationales, que le peuple entier se reconnaissait coupable envers Jehovah, et obéissant à la parole des prophètes, promettait de nouveau d'être fidèle à l'alliance de Jehovah. Ces promesses souvent violées étaient constamment renouvelées. Et c'est ainsi que la prédication des prophètes a fini par triompher des instincts polythéistes du peuple ; c'est ainsi qu'a été formée, après la captivité de Babylone, une nation absolument fidèle à Jehovah, dont le culte était pur d'idolâtrie ; c'est ainsi qu'a été formé un foyer de monothéisme si puissant, que, loin d'être comme autrefois obligée de lutter à l'intérieur contre le paganisme, la croyance au Dieu créateur s'est répandue au dehors et a illuminé le monde entier.

Telle est la grande œuvre, l'œuvre merveilleuse des prophètes d'Israël. Maintenant avons-nous besoin de dire que c'est une œuvre divine et que la parole des prophètes est la parole même de Dieu ? Jamais prédication pareille n'a retenti dans l'uni-

vers. Ce n'est pas seulement l'élévation de leur monothéisme, supérieur à toute philosophie humaine, la pureté de la morale des Prophètes, leur idée de justice absolue qui est merveilleuse, surtout quand on la compare à la corruption du peuple et aux crimes des rois; c'est le fait que, sans organisation hiérarchique, sans former un corps spécial, ces hommes se soient trouvés d'accord sur les mêmes principes, et qu'ils aient pu accomplir une grande et admirable œuvre, bien qu'ils aient vécu à diverses époques, pendant sept siècles, et qu'ils appartenissent à des tribus différentes, à des conditions sociales diverses : Amos était berger, Isaïe prince de la famille royale. Ils ont joint à la liberté spontanée de l'inspiration prophétique un parfait accord de vues et de principes, où la raison se joint en eux à l'enthousiasme.

Cet accord est un vrai miracle. Pour s'en rendre compte, il suffit de se rappeler ce qui s'est passé dans d'autres circonstances. A toutes les époques de l'humanité et dans toutes les régions du monde, il s'est trouvé des hommes prétendant, à tort ou à raison, à l'inspiration prophétique. Mais qu'est-il arrivé? Ou bien ces hommes ont été sans influence, ou bien leur action irrégulière a produit des hérésies, des schismes, des désordres violents et souvent même contraires à la morale. Dans l'Église catholique, c'est la répression des prophé-

ties mensongères, qui est une des plus lourdes tâches de l'autorité. Au second siècle, les Montanistes; au seizième et même de nos jours, les sectes illuminées sorties du protestantisme ont montré ce que produit l'inspiration sans contrôle : les prophéties d'Israël forment une exception unique.

Si donc la spontanéité indépendante de leur génie et de leur action est restée dans les bornes de l'ordre; si, sans se concerter entre eux, ils ont accompli une grande œuvre, c'est parce que le même Dieu les a tous inspirés, et parce que le Dieu qui les inspirait est le Dieu de l'ordre et de la sagesse infinie. C'est encore à l'action de ce Dieu qu'il faut attribuer ce fait que leur vertu ne s'est pas démentie et qu'ils ont tous travaillé à la même œuvre avec courage et désintéressement. C'est enfin par une action divine seulement que l'on peut expliquer leur ascendant sur le peuple. Il y avait sans doute la tradition du monothéisme; mais elle était attaquée, violée, corrompue. La prédication des prophètes blessait l'orgueil du peuple et des rois : elle combattait leurs passions, elle troublait leur quiétude. Et à côté des vrais prophètes, il y avait une foule de prophètes menteurs, prophètes de Baal, ou prophètes infidèles parlant au nom de Jehovah, et flattant les passions du peuple et des rois. Au milieu de cette foule d'hommes se disant inspirés, comment le peuple a-t-il reconnu et deviné

les vrais prophètes qui n'avaient aucune mission extérieure et officielle? C'est parce que le même Dieu qui poussait les prophètes à prêcher, disposait intérieurement le cœur du peuple à les entendre; c'est parce que Dieu donnait efficacité à leur parole; il n'y a aucune autre explication possible; c'est aussi parce que Dieu lui-même a confirmé par des miracles la parole des prophètes. Des prodiges analogues à ceux qu'avait accomplis Moïse nous sont racontés par l'histoire sacrée : Élie a commandé à la nature, Élisée a ressuscité des morts. Mais il est un autre ordre de miracles qui a eu sur le retour définitif du peuple vers le culte du vrai Dieu une action plus immédiate : ce sont les prédictions de ces prophètes que l'événement a confirmées. Les prophètes avaient annoncé la destruction du royaume de Samarie par les Assyriens. Samarie étant prise et une partie du peuple transportée sur les bords de l'Euphrate, le reste de la nation crut à la parole des prophètes. Isaïe annonce que Sennacherib, qui menaçait Jérusalem, serait forcé de retourner à Ninive. Il dit que Jehovah mettra à ce roi furieux une boucle à ses narines et un mors entre ses lèvres, et le fera retourner d'où il vient. L'armée de Sennacherib est frappée de la peste et est obligée de s'enfuir. Alors Israël voyant sa délivrance crut à la parole d'Isaïe. Aussi, ces deux grandes prophéties accomplies, la ruine de

Samarie et la délivrance du joug de Sennacherib, ont-elles été suivies des réformes d'Ézéchias et de Josias. Les prophètes annoncent la captivité de Babylone et la destruction du temple; ils annoncent la délivrance du peuple et la reconstruction de Jérusalem; Jérémie fixe la durée à 70 ans. Quand ces événements se sont réalisés, la foi des Israélites revenus en Palestine à leur Dieu se trouve fixée à jamais. Cette fois, le polythéisme était vaincu, et le peuple d'Israël était devenu pour toujours fidèle à Jehovah.

C'est donc une œuvre divine et miraculeuse que celle des prophètes d'Israël. Elle est aussi miraculeuse que celle du passage de la mer Rouge : c'est un miracle d'un autre ordre, un miracle moral à la place d'un miracle physique. Ce n'est pas seulement sur la nature visible; c'est sur le cœur de l'homme que Jehovah exerce son invincible puissance. Ce ne sont plus les mouvements du vent et de la pluie; ce sont les événements de l'histoire, qui, se pliant sous la volonté du maître du monde, sont venus attester sa puissance en vérifiant la parole de ses prophètes. On peut ergoter, au sujet des miracles de l'Exode, en disant que les témoins qui les ont vus de leurs yeux sont morts depuis longtemps. Mais au miracle de la prédication des prophètes on ne peut rien objecter de pareil. L'histoire d'Israël est fixée sur des monuments qu'on ne peut



détruire; les annales de ce peuple, les écrits des prophètes subsistent, et sont entre nos mains; les annales des peuples voisins viennent les confirmer. C'est ce qui est arrivé en particulier pour l'entreprise de Sennacherib brusquement interrompue à la parole d'Isaïe : la trace du fait se trouve dans les annales des Assyriens. Nous avons donc eu raison de dire que Dieu seul a pu conserver dans le peuple d'Israël la doctrine et le culte institués par Moïse, et que c'est Dieu qui a accompli cette grande œuvre.

FIN.

# TABLE DES MATIÈRES

---

|                                                                                    | Pages |
|------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| LETTRE de M <sup>gr</sup> l'évêque de la Rochelle et Saintes à M. l'abbé Piat..... | V     |
| PRÉFACE.....                                                                       | IX    |

## LIVRE PREMIER

### UN PLAN DE DÉFENSE

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| CHAPITRE I. — <i>Le conflit actuel.</i> 1° Il y a un conflit <i>de fait</i> .<br>2° Quel en est l'objet? 3° A quoi se ramène-t-il au juste?<br>4° La première impression qui s'en dégage.....                                                                                                                                                                                                                                           | 1  |
| CHAPITRE II. — <i>Quelques idées directrices.</i> 1° On n'ébranle pas la tradition avec des hypothèses; on ne la peut ébranler qu'avec des preuves et des preuves sûres. 2° La plupart des objections rationalistes disparaissent, dès qu'on cesse de nier la <i>possibilité du surnaturel</i> et que l'on tient compte du <i>caractère exceptionnel</i> de la nation Juive. 3° Il est urgent de régénérer l'apologétique biblique..... | 30 |
| CHAPITRE III. — <i>Une méthode nouvelle.</i> Il y a dans l'histoire d'Israël des faits dominants qui restent inattaquables: c'est par là qu'il faut commencer; les questions de <i>critique</i> ne viennent qu'au second rang.....                                                                                                                                                                                                      | 45 |

## LIVRE II

### LE PENTATEUQUE

|                                                                                                      |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CHAPITRE I. — <i>La solution de l'exégèse rationaliste</i> .....                                     | 89  |
| CHAPITRE II. — <i>Les documents profanes</i> .....                                                   | 97  |
| CHAPITRE III. — <i>Une première hypothèse: Le Pentateuque serait formé de documents divers</i> ..... | 114 |

|                                                                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CHAPITRE IV. — <i>Une seconde hypothèse : Israël, au temps de l'exode, n'était encore qu'un peuple barbare.</i> | 144 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CHAPITRE V. — <i>Une troisième hypothèse : La composition du Pentateuque ne peut être que très postérieure à Moïse.</i> | 159 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

### LIVRE III

#### UNE NOUVELLE HISTOIRE DES ORIGINES D'ISRAËL

|                                                                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CHAPITRE I. — <i>Méthode qu'ont employée les rationalistes pour la construire : ils en prennent et en laissent tout à leur aise.</i> | 171 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CHAPITRE II. — <i>Origines de l'humanité : Elles s'expliqueraient par l'évolution.</i> | 185 |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| CHAPITRE III. — <i>Origines d'Israël : La période Patriarcale.</i> | 195 |
|--------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|
| CHAPITRE IV. — <i>Origines d'Israël : L'exode et les Hébreux au désert.</i> | 225 |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|

### LIVRE IV

#### LES PROPHÈTES

|                                                                                                                                                                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CHAPITRE I. — <i>Les Prophètes et le Monothéisme biblique. Invraisemblance, impossibilité de l'explication rationaliste. L'histoire nationale d'Israël ne peut être la création de quelques ascètes « saintement faussaires »</i> | 243 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                                                                                                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CHAPITRE II. — <i>Les Prophètes et le Nouveau Testament. 1° Manière dont les prophètes sont cités dans le Nouveau Testament. 2° L'idée Messianique : il n'est pas vrai que « l'attente du Messie ait créé son objet »</i> | 321 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

### CONCLUSION

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| Le triomphe du Monothéisme | 381 |
|----------------------------|-----|



## MÊME LIBRAIRIE

### Nouvelle Collection d'«ÉTUDES BIBLIQUES»

*Volumes parus :*

- La Méthode historique**, par le R. P. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs. Éd. augment. *Troisième mille*. I v. in-12. 2 fr. 50
- Études sur les Religions sémitiques**, par le R. P. LAGRANGE. Un vol. in-8° raisin. 8 fr.
- Le Livre des Juges**, traduction et commentaire, par le R. P. LAGRANGE. Un vol. in-8° raisin. 7 fr. 50
- L'Évangile selon saint Jean**, traduction critique, introduction et commentaire, par le P. Th. CALMES. I vol. in-8° raisin. 9 fr.

### Bibliothèque de l'enseignement de l'Histoire ecclésiastique

*Volumes parus :*

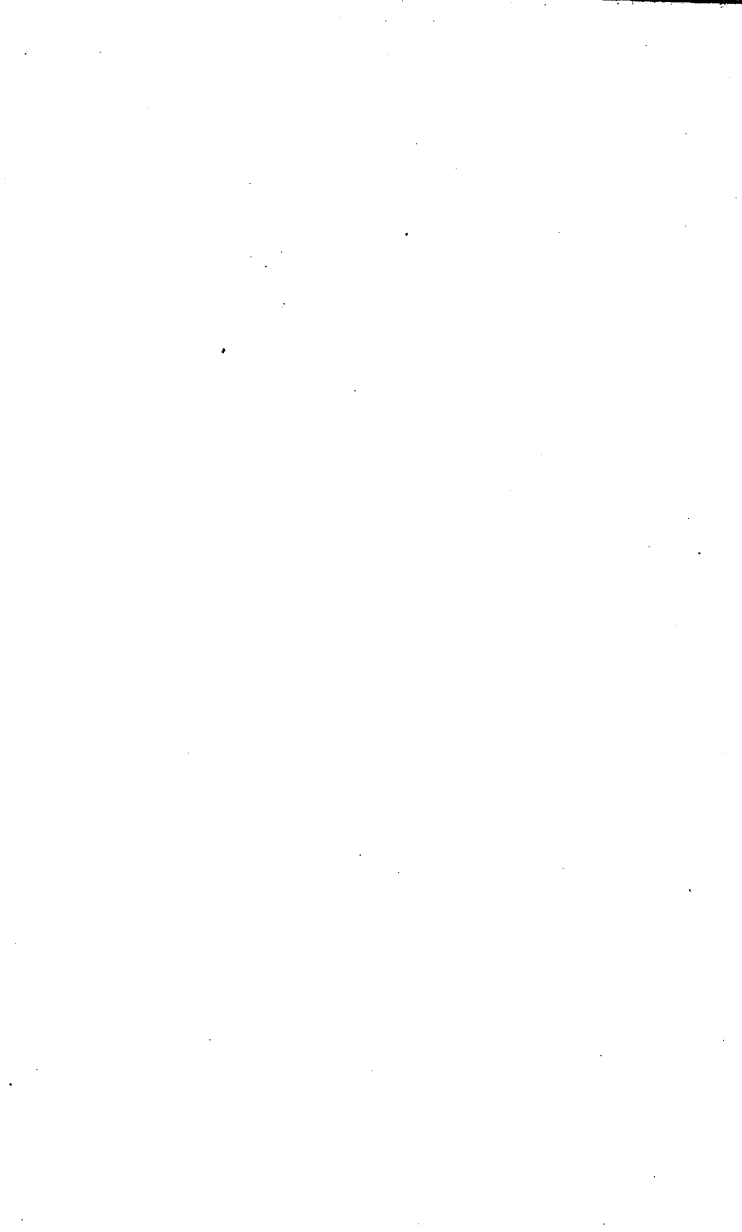
- Histoire des livres du Nouveau Testament**, par M. l'abbé E. JACQUIER, professeur aux Facultés catholiques de Lyon. **Tome premier.** *Troisième édition*.
- Le Christianisme et l'Empire romain, de Néron à Théodose**, par M. Paul ALLARD. *Cinquième édition*.
- Anciennes Littératures chrétiennes : I. La Littérature grecque**, par Mgr Pierre BATIFFOL, recteur de l'Institut catholique de Toulouse. *Troisième édition*.
- Anciennes Littératures chrétiennes : II. La Littérature syriaque**, par M. Rubens DUVAL, professeur au Collège de France. *Deuxième édition*.
- Le Grand Schisme d'Occident**, par M. le chanoine L. SALEMBIER, professeur à la Faculté de théologie catholique de Lille. *Troisième édition*.
- L'Église romaine et les Origines de la Renaissance**, par M. Jean GUIRAUD, professeur à la Faculté des lettres de Besançon. *Troisième édition*.
- Chaque volume in-12. Prix : 3 fr. 50*

- Études d'histoire et de théologie positive : La discipline de l'Arcane, les origines de la Pénitence, la Hiérarchie primitive, l'Agape**, par Mgr Pierre BATIFFOL. *Troisième édition revue et augmentée*. Un volume in-12. 3 fr. 50
- Six leçons sur les Évangiles**, par Mgr Pierre BATIFFOL. *Sixième édition*. I vol. in-12. 1 fr. 50
- Histoire de l'Ancien Testament**, par l'abbé J.-B. PELT, docteur en théologie et en droit canonique, supérieur du grand séminaire de Metz. *Ouvrage approuvé par S. G. Mgr l'Evêque de Metz*. 2 vol. in-12, ornés de cartes et plans. 6 fr.

*On vend séparément.*

- TOME PREMIER. *Quatrième édition, revue et augmentée*. 3 fr.
- TOME SECOND. *Troisième édition, revue et augmentée*. 3 fr.





UNIVERSITY OF CHICAGO



50 707 265

325613